فريد ريك وايزمان ـ فرانك رامزي
موتس شلك ـ جلبرت رايل
رادولف كارناب .

مختارات مترجمة
من كتاب :
الوضعية المنطقية
للناشر اي ـ جي ـ مور

كيف يرى الوضعيون الفلسفة

ترجمة وتقديم :
الدكتور
نجيب الحصادي

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان
دار الآفاق الجديدة

تقديم المترجم

تعد حركة الوضعية المنطقية من أبرز الحركات الفلسفية المعاصرة إن لم تكن أبرزها على وجه الاطلاق. ولعل أهم ما يميز هذه الحركة ويعبر عن إسهاماتها الفارقة في سمق المشروع الفلسفي يتحدد في كونها تلهج بالعداء الصريح بل المفرط أحيانا لكل ما لا يرتد بشكل أو بآخر لأصول حسية خالصة. متخذة من المنطق الرمزي والتحليل اللغوي أداة لتبيان كيف أن المشاكل الفلسفية تنشأ نتيجة لنزوع البشر نحو معرفة ما يستتر خلف نطاق قدراتهم الحسية، قدر ما تنشأ نتيجة لفشلهم في إعطاء مدلولات محددة للعبارات التي تتم عبرها صياغة تلك المشاكل، الأمر الذي يفضي الى طرح الفلاسفة لحلول لا تعدو أن تكون محض هراء. والواقع أن أصالة هذا المذهب لا ترجع على وجه الخصوص الى إصرار أصحابه على إنكار إمكان معرفة ما لا يرتد الى أصول حسية بل يرجع الى كونه يتخذ من المنطق الرمزي والتحليل اللغوي أداة لتبيان استحالة مثل هذا النمط من المعرفة بشكل يؤكد على كونها استحالة منطقية، مفضلا بذلك وجهة النظر التقليدية التي تقرر أن قصور البشر عن تجاوز قدراتهم الحسية راجع الى قصور طبيعي في قدراتهم الذهنية.

كلنا يتذكر تساؤلات «ديفيد هيوم»: «عندما نجوب المكتبات ــ وقد اقتنعنا بهذه المبادىء ــ فأي تدمير يتعين علينا القيام به؟ اذا أخذنا في أيدينا مجلدا في اللاهوت أو الميتافيزيقا على سبيل المثال، دعونا نتساءل: هل يحتوي على أي تفكير مجرد يتعلق بالكم أو العدد؟ كلا هل يحتوي على أي تفكير تجريبي يتعلق بشؤون الواقع والوجود؟ كلا فلنلق به اذن في اللهب، فليس

بمقدوره أن يحوي سوى الترهات والأوهام» (1) — وكلنا يذكر أن «كانت» قد عرف مفهوم المعرفة البشرية بطريقة تضمن سلفا استحالة أن يعرف البشر ما يتجاوز بطبيعته قدراتهم الحسية. لهذا السبب، فإن إنكار الميتافيزيقا — الذي يترتب بدوره على إنكار معرفة مالا يرتد الى الحس — لا يعد بذاته علامة فارقة للمذهب الوضعي.

لقد كانت الشكوك تساور كل التجريبيين — سلفهم وخلفهم — حول مشروعية الميتافيزيقا، بيد أن هذا — بذاته — لا يجعلهم بالضرورة أنصارا لذلك المذهب.

إن المطاف قد انتهى بهيوم الى تقرير استحالة استكناه طبائع العالم الخفي الذي ينزع البشر الى افتراض وجوده — والى وجوب تعليق الحكم بشأن تحديد تلك الطبائع ببراهين تشكيكية تطلب ممن يزعم القدرة على تجاوز قدراته الحسية تبيان الملكة التي وظفها في انجاز مثل هذه المهمة. وبطبيعة الحال، ليس بوسع المرء أن يقرر- دون أن يتناقض مع نفسه — أن ملكاته الحسية تمكنه من استكناه طبائع ما يستتر عنها. فضلا عن ذلك، يذهب «هيوم» الى أن ملكات البشر العقلية قابلة فحسب لان تمارس عبر عمليات الانتقال من جملة من المقدمات الى نتائج يزعم القائم بهذه العمليات أنها تترتب

---

(1) ورد هذا النص — المقتبس من كتاب «ديفيد هيوم»:

Enguiry concerning Human Understanding"

في مقال:

★ A. J, Ayer: Editor's Introduction, In Logical Positivism,

★ A. J. Ayer (ed), The Free press, A Division, of Mac MiLLan Publishing Co, Inc, N. Y. 1959, P.10.

عليها، كما يذهب الى أن مثل هذا الانتقال ــ بطبيعته المنطقية ــ إما أن يكون استدلاليا خالصا Parely deductive بحيث تضمن صحة مقدماته صحة النتائج المستقاة منها، أو استقرائياً محضاً (Purely indeductive) لا تضمن صحة مقدماته صحة نتائجه وإن زعم أنها تجعلها محتملة، ولأن النتائج التي نعني بها هاهنا تتعلق بتحديد ملامح كائنات لا نحس بوجودها، ولأن مقدمات مثل هذه النتائج تتعلق ــ كما افترضنا ــ بكائنات نحس بشكل أو بآخر بوجودها، فان الانتقال من تلك المقدمات الى هذه النتائج ــ بغض النظر عما اذا كان استدلاليا أو استقرائيا ــ ليس مشروعا، الأمر الذي يبرهن بدوره على أن الملكة التي يزعم توظيفها في تحديد طبائع العالم المستتر ليست ملكة عقلية خالصة، ولأن البشر لا يستحوذون على أية ملكات أخرى يعتد بإمكاناتها الابستمولوجية ــ على اعتبار أن العاطفة والخيال والوجدان ملكات تعد (معرفيا) سيئة السمعة ــ استخلص «هيوم» النتيجة اللاأدرية القائلة بأن العالم الذي يستتر حسيا يستتر على البشر كلية.

بيد أن شكوك «هيوم» لم تقتصر فحسب على إمكان معرفة القضايا الميتافيزيقية بل استشرى داؤها ليفت في عضد العلم، ذلك النشاط الذي دأب الفلاسفة على تبجيله بوصفه ممثلا لأوج مراحل التفكير البشري. إن العلم ــ في منظور «هيوم» ــ ليس أسعد حالا من شقيقته الميتافيزيقا: ألا يتخذ من الاستقراء أداة في الانتقال الى أحكامه العامة دون أن يستحوذ ممارسوه على ما يبرهن مشروعية النقلة الاستقرائية؟ ثم أنى لهم أن يبرهنوا على تلك المشروعية؟ إن أي برهنة عقلانية على مشروعية هذه النقلة قمينة بأن تتخذ

من سبيلي توظيف ملكات البشر العقلية أداة للجدل، ولذا فإنها إما تصادر صراحة على المطلوب فتبرهن استقرائيا على مشروعية الاستقراء، أو تروم المستحيل فتحاول إثبات مشروعية تلك النقلة بشكل استدلالي لا يصح بدون افتراض مستتر لمبدأ تواتر الطبيعة الذي لا يعدو أن يكون صياغة أخرى لما يراد اثباته.

هنا يأتي الدور التاريخي الحاسم الذي اضطلع بالقيام به «كانت» أبرز فلاسفة القرن الثامن عشر. لقد رام «كانت» إعادة الأمور الى نصابها بعد أن أفسدها ذاك الذي قال عنه يوما إنه أيقظه من سباته العميق، قدر ما رام أن يعيد للعلم مكانته التي تبوءها عبر النموذج الأمثل الذي طرحه «اسحق نيوتن». وبوجه عام، أتى «كانت» ليضع حدا لهذا الاضطراب الذي اعترى ساحة الفكر العلمي والفلسفي على حد سواء وليمسح عن جبين البشر مسحة الكآبة والقنوط.

وكما ذكرت في كتابي «تقريظ العلم» ــ في معرض توضيح اسهامات «كانت» ــ «لقد اغفل التجريبيون ــ حين ذهبوا الى أنه ليس في النفس ما لم يكن من قبل في الحس ــ الدور الجوهري الذي يقوم به العقل البشري في تكوين معارفه، كما أغفل العقلانيون ــ بتأكيدهم على دور الأفكار الفطرية ــ كون الانطباعات الحسية حجر الأساس في أي صرح معرفي. المعرفة (عند «كانت») عملية توليفية تشترك في القيام بها ملكتا الحساسية Sensibility} (Intuition) والفهم (Understanding). ملكة الحساسية تستقبل المعطيات الحسية وتقولبها في قالبي الزمان والمكان فتكون النتيجة جملة من المدركات

الحسية التي تعتبر شرطا ضروريا ــ رغم أنه ليس كافيا ــ للمعرفة، وهنا يأتي دور ملكة الفهم بمقولاتها الاثنتي عشرة التي تضمن ــ لكونها قبلية ــ تلك الضرورة التي بحث عنها العقلانيون وشكك في إمكانها التجريبيون واللاأدريون على حد سواء. المعرفة إذن تتألف من عنصرين أساسيين: مادة حسية تتكون من المعطيات الحسية التي أصبحت مدركات حسية، وصورة عقلية تسمح بتركيب أحكام كلية وضرورية بالاستناد على تلك المعطيات، فبالمقولات الصورية يقوم الفهم بتوحيد ادراكات التجربة الحسية التي ندركها تحت صورتي المكان والزمان (أشكال الحدس ــ Forms of intuition) فيجعل ذلك السيل المضطرب من الاحساسات عالما منتظما من الحوادث المترابطة التي يعبر عنها بما نصطلح على تسميته بقوانين الطبيعة. هذا بالضبط ما يجعل العلم ــ عند «كانت» ــ ممكنا ويقينيا في آن واحد»[1].

وبالطبع فإن الأمر ليس على هذه الشاكلة بالنسبة للميتافيزيقا، ولذا فان التقابل الذي يقيمه، «كانت» بين الميتافيزيقا والعلم يميز وجهة نظره عن وجهة نظر سلفه «هيوم»، لقد أوضح «هيوم» أن ارتداد العلم الى أصول حسية لا يضمن بذاته مشروعية نشاطاته لاسيما وأن النشاط العلمي يتجاوز ــ عبر أحكامه العامة التي ينتهي المطاف بها في شكول فروض ونظريات ــ تلك الأصول، الأمر الذي اقنعه بغياب وجود أي فرق حاسم بين الميتافيزيقا

(1) نجيب الحصادي: «تقريظ العلم»، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان 1990، ص 125، 126

والعلم. في مقابل ذلك، يؤكد «كانت» على أفضلية العلم على اعتبار أنه ــ فضلا عن كونه يرتد الى أصول حسية ــ قابل لأن تنطبق المقولات الصورية على أحكامه، وهذا بالضبط هو مكمن كونه نمطا معرفيا بل ممثلا لأوج مراحل اليقين البشري، الميتافيزيقا ــ من هذا المنظور ــ محاولة يائسة بل مستحيلة لتطبيق مقولات على أصول لم تعد أصلا كي تنطبق عليها. لاحظ هنا أن استحالة الميتافيزيقا لا تكمن في استحالة معرفة القضايا الميتافيزيقية بوجه عام، خاصة وأن «كانت» يسمح بإمكان وجود كائنات (أو آلهة) أكثر قدرة على استكناه ملامح ما يستتر بطبيعته على البشر. على ذلك، فان المعارف البشرية الميتافيزيقية مستحيلة في التصور الكانتي، وكما يقرر «أي. جي. أير» في معرض تحليله لهذا التصور، فإن الفهم البشري يقضي على نفسه في خضم الاحالات المنطقية عندما يغامر خلف نطاق حدود التجربة الممكنة[1]. باختصار فإن استحالة الميتافيزيقا ترجع الى طبيعة ما تمكن معرفته على المستوى البشري ولا ترجع الى أية استحالة منطقية كامنة فيها.

يعد هذا التقابل بين وجهتي نظر «هيوم» و«كانت» وسيلة ملائمة لتبيان أصالة وجهة نظر المذهب الوضعي واسهاماته في استحداث مفهوم جديد للفلسفة. لقد اعتقد أنصار ــ هذا المذهب ــ كما لم يعتقد أحد من قبل ــ في أن المنطق الرمزي المعاصر ــ

---

(1) A.J. Ayer: Editor's Introduction, in Logical Positivism, A.J. Ayer (ed),The Free Press. A Division of MacMillan Publishing Co, Inc., N.Y., 1959,P,11

بقدراته التحليلية الفائقة على سبر أغوار ما يمكن أن يقال ـــ كفيل بتوضيح استحالة استكناه طبائع العالم الخفي استحالة منطقية لا تتوقف بحال على استحواذ البشر على أي نمط من القدرات. إن انكار «هيوم» اللاأدري لاءمكان مثل ذلك الاستكناه ـــ على غلوه البادي لأول وهلة ـــ شأنه في ذلك شأن رفض «كانت» للمعارف الترانسداتلية لا يشفي غليل خصوم الميتافيزيقا من الوضعيين الذين اشتطوا ـــ لاهجين بعدائهم المفرط لكل ما لا يرتد الى الحس ـــ فذهبوا مذاهب ـــ استنكفت أن تعتد بوسم قضايا العالم المستتر بالتخمينات ـــ على اعتبار أن التخمين (كما توحي دلالة لفظه) قابل نظريا لأن يكون موضعا ملائما للمعرفة، وعلى اعتبار أن استعماله في السياق الذي يرد فيه يفضي الى تقرير إمكان التعرف على ملامح وطبائع ذلك العالم في حال استحواذ البشر على قدرات معرفية أكثر مناسبة لتحقيق مثل هذا المقصد أو في حال اتصالهم بالذات الالهية[1] هكذا يقرر «رادولف كارناب» أحد رواد النزعة الوضعية ـــ في المقال الذي قمنا بترجمته في هذا الكتاب ـــ أن قضايا الميتافيزيقا ـــ لخرقها المستمر لقواعد النحو المنطقي ـــ مجرد متتابعات كلامية يعوزها المعنى قدر ما تعوزها القيمة، وأن القدرات المعرفية الأكثر كمالا من قدرات البشر غير قادرة للسبب نفسه ـــ على إهابة البشر أية معارف ميتافيزيقية، فلا الله

---

(1) نجيب الحصادي: «معيار العلم» الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان (تحت الطبع)، الفصل الثالث.

ــ ولا الشيطان ــ بقادر على التحقق من مصداقية ما هو محض هراء[1]

من هذا المنطلق سادت نغمة بين بعض أنصار المذهب الوضعي تؤكد على قصور اللغات الطبيعية على المستوى المنطقي، على اعتبار أنها تسمح بصياغة متتابعات كلامية تخلو من أي معنى دون أن تخرق أية قواعد نحوية. هكذا يقرر «كارناب» أنه في لغة تبنى على أساس منطقي صرف تصبح كل الجمل الخالية من أي معنى غير مفيدة من وجهة نظر النحو[2]، وهكذا يقرر «ليتشنبرج» أن اللغة ــ بقدرتها الكامنة على التلاعب بالالفاظ تجدد لغتها على الفيلسوف وتستدرجه لمطاردة ظله. إن الاسئلة الفلسفية ــ فيما يقول «فتجنشتين» ــ «ليست اسئلة حقيقية بل البتات تشعر بها كمشاكل تختفي بمجرد أن تتضح الرؤية، ومن ثم فإن إحداث تطور في الفلسفة ليس رهنا باضافة قضايا جديدة الى قائمتها بل بتغيير المشهد الذهني كلية، الأمر الذي يفضي الى تقليص الاسئلة التي تستحوذ علينا»[3].

---

(1) R. Carnap : "The Elimination of Metaphysics Through the Logical Analysis of Language", in "Logical Positivism", A.J, Ayer (ed), The free Press A Division of MacMillan Publishing Co, Inc, N.Y., 1959, P 73.

(2) Ibid., P. 68.

(3) F. Waisman : "How I See Philosophy", in "Logical Positivism", A.J. Ayer (ed). The Free Press A Division of MacMillan Publishing Co. Inc, N.Y, 1959, P 356.

ومهما يكن من شيء، فإن البحث عن لغة منطقية صارمة تمكننا من الخلاص من أوهام الميتافيزيقا ــ رغم الجهود المضنية التي بذلها الفلاسفة الوضعيون ــ لم تسفر عن أية نتائج حاسمة، الأمر الذي يوحي بأن المعضلات الفلسفية ــ التي أكد هؤلاء الفلاسفة على زيفها وعلى إمكان الخلاص منها بقليل من النحو المنطقي. تثير مشاكل جوهرية كامنة في حركة الجدل القائمة والمستمرة بين طرفي الوجود (الأنا والعالم). ولعل الصعوبات التي واجهها الفلاسفة الوضعيون ــ من أمثال «رادولف كارناب» في كتابه:

(Der Logische Aufbau der Welf «1928»)

وفتجنشتين في كتابه: (Tractatus Logico-Philosophicus)

ونيلسون قورمان في كتابه: (The Structure of Appearance «1951»).

ــ أقول لعل الصعوبات التي واجهها أولئك الفلاسفة في محاولتهم لرد القضايا التي يمكن أن تقال الى جملة من القضايا الأولية أو «البروتوكولية» تبين الى أي حد يستعصي الخلاص من «أوهام الميتافيزيقا». وعلى حد تعبير «أي. جي. أير»، لقد عومل الميتافيزيقي لا بوصفه مجرما بل بوصفه مريضا قد يمتلك من الاسباب المقنعة ما يجعله يقول الاشياء الغريبة التي يقولها، بيد أنه من شأن تطبيق الأحكام المعيارية ــ التي أطلقها الوضعيون ــ على السياقات العلمية النظرية أن ترغمنا على الحديث عن «أوهام العلم» الذي يصرون على تبجيله. فضلا عن ذلك، فإن الجدل القائم الآن بين فلاسفة

العلم ــ لاسيما بعد صدور كتاب «توماس كون»: «بنية الثورات العلمية» ـ يشكك إلى حد كبير في إمكان التأكيد على وجهة النظر التي تقرر وجود فروق حاسمة بين النشاطات العلمية والفلسفية[1].

* * *

غني عن البيان أن مفهوم الفيلسوف للفلسفة يتأثر الى حد كبير بمبادىء النزعة التي ينتمي اليها، وأن هذا التأثر ــ على أهميته في تحديد مسار ذلك المفهوم ــ لا يحول دون وجود اختلافات بين أنصار تلك النزعة. لا أحد يستطيع أن ينكر الأثر البالغ الذي تركه كتاب «فتجنشتين» (Tractatus) على أعضاء حلقة فينا (الارهاصة الأولى لحركة الوضعية المنطقية). غير أنه ــ وكما يقول «أير» ــ لن يكون من الصحيح أن نقول إن حلقة فينا قد استلهمت منه. وعلى وجه الخصوص. رفض الكثير من أنصار المذهب الوضعي المفهوم الذي طرحه «فتجنشتين» للفلسفة، بل إن «فتجنشتين» نفسه قد اضطر في النهاية الى التعديل من صرامة موقفه الوضعي المبكر خاصة في كتابه «أبحاث فلسفية»[2]. هكذا انتهى «أير» ــ في استقرائه

(1) راجع في هذا الخصوص الفصل الخامس من كتابي «أوهام الخلط»، منشورات جامعة قاريونس، 1989.

(2) A.J. Ayer: "Editor's INtroduction", in "Logical Positivism", A.J. Ayer (ed.) The Free Press A Division of MacMillan Publishing Inc., Co., N.Y., 1959, P.5

لتاريخ الحركة الوضعية الذي قمنا بترجمته في هذا الكتاب ـــ الى تقرير وجود تعددية في التصورات التي يطرحها أنصار تلك الحركة للوظائف التي تتعين إناطتها بالنشاطات الفلسفية، وهذا بالضبط هو مبرر انتقائيً للمقالات الستة التي يتضمنها هذا الكتاب من جملة المقالات المتنوعة التي يحويها الكتاب الذي قمنا بالترجمة منه. صدر هذا الكتاب (Logical Positivism) عام 1959 وقد قام بنشره وباختيار وبتصنيف مقالاته الفيلسوف المعاصر «أي. جي. أير» الذي يعد بنفسه أحد أعضاء الحركة البارزين. لقد كان بودي أن يكون بوسعي ترجمة الكتاب بأسره خاصة وأن المقالات التي يتضمنها تعد من أشهر ما كتب الوضعيون خلال العقود الستة من هذا القرن. غير أن الظروف قد حالت دون ذلك وأرغمتني على التأكيد على أحد المحاور الهامة فيه وأعني به المحور المتعلق باستعراض وجهات نظر الفلاسفة الوضعيين الخاصة برؤيتهم للنشاط الفلسفي: ماهيته وقيمته. ولكي يتمكن القارىء من التعرف على محتويات هذا الكتاب سأقوم بسرد محتوياته كاملة باللغتين الانجليزية والعربية[1].

(1) لا يفوتني هنا أن أذكر القارىء بأن هذه أول محاولة أقوم بها للترجمة، ولذا فإنني ألتمس منه العذر لأي قصور يلاحظه فيه.
العذر اي قصور يلاحظه فيه.

المحتويات

«المنطق القديم والجديد»

7. هانز هان

«المنطق، الرياضيات، ومعرفة الطبيعة»

المعرفة والحق

8. رادولف كارناب

«علم النفس في اللغة الطبيعية»

9. أوتو نيوراث

«الجمل البروتوكولية»

10. مورتس شلك

«أساس المعرفة»

11. أي. جي. أير

«التحقق والخبرة»

علم الاخلاق وعلم الاجتماع

12. مورتس شلك

«ما هدف علم الأخلاق؟»

13. سي. ل. شتيفنسون

«المعنى العاطفي للحدود الاخلاقية»

14. أوتو نيوراث

«علم الاجتماع والطبيعة»

الفلسفة التحليلية

---

15. فرانك د. رامزي

«الفلسفة»

16. جلبرت رايل

«البراهين الفلسفية»

17. فريدريك وايزمان

«كيف أرى الفلسفة»

تاريخ حركة الوضعية المنطقية

أي. جي. مور

مقدمة الناشر

من حوالي ثلاثين سنة، استحدث تعبير «الوضعية المنطقية» لتمييز موقف مجموعة من الفلاسفة والعلماء الرياضيين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «حلقة فينا». ومنذ ذلك الوقت امتد نطاق هذا التعبير ليشمل شكولا أخرى من الفلسفة التحليلية. هكذا قد يجد حواريو «بر تراندرسل» أو «إي. جي. مور» أو «لودفيج فتجنشتين» في كيمبردج أو أعضاء حركة التحليل اللغوي المعاصرة في اكسفورد أنفسهم وقد أصبحوا وضعيين منطقيين، أعداء التطور الحديث في الفلسفة ــ الذي جعل منها بحثا تحليليا لا تأمليا ــ يفضلون على نحو خاص هذا الاستعمال الأشمل. إنهم يأملون القضاء على كل خصومهم بضربة واحدة، وهذا أمر يزعج المحللين أنفسهم الذين يبدون حساسية مفرطة تجاه الاختلافات القائمة بينهم، فهم يؤثرون أن يقتصر تعبير «وضعي منطقي» على أولئك الذين يتشاركون في الأخذ بوجهة نظر «حلقة فينا» الخاصة.

تكونت «حلقة فينا» في بداية عام 1920 عندما جاء مورتس شلك ــ الذي كان مركز عودها ــ من «كيل» ليصبح استاذا للفلسفة في جامعة فينا. ولقد كان أعضاؤها القياديون في الجانب الفلسفي ــ فضلا عن مورس شلك ــ هم: رادولف كارناب ــ أوتونيوراث ــ هربرت فايجل ــ فريدرك وايزمان ــ ادجر زايلس وفيكتور كرافت. أما في الجانبين العلمي والرياضي

فقد كانوا : فيليب فرانك ـ فرانك منجر ـ كرت قودل ـ وهانس هان. في البداية كانت الحلقة أقرب إلى أن تكون نادياً من أن تكون حركة منظمة، وعندما وجد أعضاؤها أن لديهم اهتماماً مشتركاً ونهجاً متشابهاً تجاه مجموعة بعينها من المشاكل اعتادوا التقابل بشكل منتظم لمناقشتها. ورغم أن هذه اللقاءات قد تواصلت طوال عمر الحلقة، إلا أنه كان من شأن اضافة بعض النشاطات الى ممارساتها أن يجعل النادي أشبه ما يكون بالحزب السياسي. بدأ ذلك عام 1929 بإعلان بيان سمي : «حلقة فينا : وجهة نظرها العلمية اشتمل على تصور مختصر لموقف الجماعة الفلسفي وعلى مراجعة للمشاكل الفلسفية الخاصة بالرياضيات والعلوم الطبيعية والاجتماعية التي كانوا يعنون بحلها بشكل خاص. أهمية هذا الكتاب ــ الذي كتب من قبل كارناب، نيوراث، وهان ــ ترجع أيضا الى كونه يوضح كيف تبوأت الحلقة موضعها في تاريخ الفلسفة. فبعد أن زعموا أنهم كانوا يطورون تقليدا فينيا آت بثماره في نهاية القرن التاسع عشر عبر أعمال رجال من أمثال الفيزيائي إرنست ماخ ولودفيج بولتزمان والفيلسوف فرانز برنتانون ــ رغم اهتماماته اللاهوتية ــ سرد المؤلفون قائمة بأسماء من اعتبروهم اسلافهم البارزين، فذكروا هيوم، فلاسفة عصر التنوير، كومت، مل، افيناريوس، وماخ بوصفهم فلاسفة تجريبيين ووضعيين، وهلمهولتس، رايمان، ماخ، بونكارييه، أنركوس، دوهيم، بولتزمان، وآينشتين بوصفهم فلاسفة علم وليبنتز، بيانو، فريجه، شرودر، رسل، وايتهد، وفتجنشتين، بوصفهم مناطقة تطبيقيين خلصا، وباسك، بيانو،

فيالاتي، بياري، وهلبرت بوصفهم بدهيين، كما ذكروا اتبليروس، هيوم، بنتهام، مل، كومت، سبنسر، فيورباخ، ماركس، مولر، لاير، بوبر، لينكيوس، وكارل منقر بوصفهم علماء أخلاق واجتماع. هذه قائمة شاملة بشكل مدهش، غير أنه يتعين أن نتذكر أنه في معظم الأحوال يتعلق الأمر بجانب خاص من أعمال المؤلف.

هكذا تم ذكر ليبنتز من أجل منطقه لا ميتافيزيقاه. وماركس لم يذكر لأعماله في المنطق أو الميتافيزيقا بل لنهجه العلمي في التاريخ. وإذا ما استثنينا المعاصرين من القائمة، فإن أقرب المفكرين من حيث وجهة نظرهم العامة لحلقة فينا هم هيوم وماخ. الغريب في الأمر هو أن الكثير من الآراء التي يعتقد الآن في خصوصيتها بالوضعية قد قررت — أو على أقل تقدير اقترحت — من قبل هيوم.

أما من المعاصرين، فقد أفرد مؤلفو الكتب آينشتين ورسل وفتجنشتين لعلاقتهم الحميمة بحلقة فينا ولتأثيرهم البالغ عليها. وفي الواقع فإن لفتجنشتين علاقة خاصة بالحلقة. ولأنه كان تلميذا لرسل في كيمبردج قبل الحرب الأولى، فقد رجع الى فينا التي كان موجودا بها حين طبع كتابه Logisch Philosophische Abhandlung عام 1921. وقد أثر هذا الكتاب الشهير — الذي يعرف باسم "Tractatus Logico-Philosophicns" الذي ظهرت به الترجمة الانجليزية ــ تأثيرا بالغا على الحركة الوضعية في فينا وفي أماكن أخرى. غير أنه لن يكون من الصحيح أن نقول إن حلقة فينا قد استلهمت منه، فشلك نفسه ــ في كتابه عن نظرية المعرفة Allgemeine Erkenntnislehre الذي ظهرت طبعته الأولى عام 1918 ــ قد انتهى

بشكل مستقل الى مفهوم مشابه للفلسفة. أيضا فإن هناك مسحة صوفية في الـ Tractatus أزعجت بعض أعضاء الحلقة ـــ خاصة نيوراث ـــ وإن كانوا قد وافقوا عليه في مجموعه حتى ظل أقوى وأهم ـــ وإن لم يكن أوضح ـــ عرض لوجهة نظرهم. لم يناصر فتجنشتين الحركة رسميا رغم أنه حافظ على علاقات شخصية على الأقل مع شلك ووايزمان اللذين بقي تأثيره عليهما حتى بعد رحيله الى كيمبردج عام 1929. وفي كيمبردج ـــ حيث درس حتى عام 1947 أي قبل وفاته باربع سنوات ـــ مارس سيطرة تكاد تكون طغيانية على طلبته ورغم أنه لم يقم بنشر أي شيء خلال هذه السنوات باستثناء مقال قصير، الا أن تأثيره كان قد استشعر بقوة ـــ وإن لم يكن في معظم الأحوال بشكل مباشر ـــ من جانب الجيل الأصغر من الفلاسفة البريطانيين. لقد عدل من صرامة موقفه الوضعي المبكر لدرجة يمكن قياسها بمقارنة الـTractatus بكتابه «أبحاث فلسفية» الذي نشر بعد وفاته. ولهذا التأثير ـــ فضلا عن تأثير مور ـــ يرجع الى حد كبير اهتمام الفلاسفة البريطانيين المعاصرين باستعمالات اللغة اليومية ونزوعهم نحو التعامل مع الاسئلة الفلسفية بشكل غير منتظم وتوضيحي في مقابل النهج العلمي الأكثر صراحة الذي يفضله أعضاء حلقة فينا. هذا هو أحد أسباب عزوفهم عن لقب الوضعيين المنطقيين..

ورغم أن ساعد حركة الوضعية المنطقية قد اشتد خلال الثلاثينيات إلا أن حلقة فينا بدأت تتعرض للانحلال. ففي عام 1933 عندما كنت أحضر اجتماعاتها ـــ قبل كارناب وفرانك مناصب في جامعة براغ. وكان الحوار مستمرا بين شلك ونيوراث ووايزمان، وهان، غير أن هان توفي عام 1934

واغتيل شلك بعد ذلك بعامين وعمره 54 عاما من قبل طالب مخبول أثناء دخوله الجامعة. ولقد تنبأت النغمة العدائية التي صاحبت الحديث عن وفاة شلك في الصحافة الحكومية والتي أوحت بأن الوضعيين يستحقون الموت على أيدي طلبتهم بالمتاعب التي سوف تواجهها الحلقة. وباستثناء نيورات الذي اشترك في الحكومة الاسبرطية الثورية في ميونخ في نهاية الحرب الأولى، لم يكن أعضاء الحلقة نشيطين بشكل واضح في الأعمال السياسية رغم أن مزاجهم النقدي والعلمي جعلهم موضع شك الحكومة الاكليريكية اليمينية في دولفس وشنرنج قدر ما جعلهم موضع شك النازيين حتى أرغم معظمهم على النفي...

على ذلـك استمـر تراث الـوضعية المنـطقية خاصـة في بريطانيا واسكيندنافيا والولايات المتحدة. ففي اسكيندنافيا انضم كالي إلى فون رايت في هلسنكي، وكان رايت أحد طلبة فتجنشتين وخلفا له لبعض الوقت كأستاذ للفلسفة في كيمبردج.. أما في الولايات المتحدة، فقد تحلت ممارسة بعض الفلاسفة (أمثال كواين ونيقل ونيلسون قودمان) للتحليل المنطقي بروح علمية منظمة أقرب ما تكون لمثال حلقة فينا الأصلي منها الى أي شيء آخر تمكن مقابلته الآن في أي مكان آخر. وفي هذا الخصوص، يستحوذ كتاب قودمان «بنية الظهور» (1951) كما تستحوذ مجموعة مقالات كواين «من وجهة نظر منطقية» (1953) على أهمية خاصة. إن اهتمامها النشيط بالمنطق الرمزي يقيم علاقة حميمة بينها وبين تارسكي وقودل وتشرش وبعض الأعضاء الآخرين لمجموعة المناطقة الأمريكيين المعاصرة والمهمة. وجهة النظر نفسها

تبنيت من قبـل كارناب وتلاميذه — خاصة بار هلك الذي يدرس الآن بجامعة القدس ـ كما تبنيت من قبل فايجل وهمبل. بعض الفلاسفة الآخرين في الولايات المتحدة (أمثال نورمان مالكوم، ماكس، بلاك، موريس لازروتيس، وسي. ل. ستيفنسون) تأثروا بشكل بالغ بـ جي. إي. مور أو فتجنشتين المتأخر، ولذا فإنهم ينتهجون في حل المشاكل الفلسفية نهجا يقترب من نهج المدارس البريطانية المعاصرة.

وباستثناء برتراندرسل، لا يعير الفلاسفة البريطانيون اهتماما مماثلا بالمنطق الرمزي كما أنهم لا يعتقدون في قدرة التقنيات الرمزية على توضيح القضايا الفلسفية كما هو الحال في الولايات المتحدة ولا توجد رغبة مماثلة لاقامة علاقة بين الفلسفة والعلم. لقد شارك كتابي «اللغة، الحق، والمنطق» ـــ الذي ظهرت طبعته الأولى عام 1936 ـــ في العمل على جمهرة موقف حلقة فينا التقليدي، غير أن هناك نزوعا سائدا في بريطانيا بعد الحرب نحو الاستعاضة عن هذه الوضعية المتطرفة برفضها الحاسم للميتافيزيقا وبتبجيلها للمنهج العلمي وافتراضها القائل بأن أصالة المشاكل الفلسفية وقف على إمكان حلها بالتحليل المنطقي، بنهج تجريبي بالمعنى السياسي، وهو المعنى الذي يجعل من برك بطلا للتجريبية. التعميمات لا يوثق بها، الأمثلة تطرد وتفحص بعناية دقيقة، المساعي تبذل لتوضيح كل جوانب المشكلة عوضا عن محاولة ايجاد حل لها، والفهم المشترك يسيطر بوصفه الحاكم الدستوري إن لم يكن المطلق، والنظريات الفلسفية توضع في محك السبل التي تستعمل فيها الكلمات بالفعل. الميتافيزيقي لا يعامل بوصفه مجرما بل بوصفه مريضا، فقد تكون هناك أسباب

مقنعة تجعله يقول الاشياء الغريبة التي يقولها، هذا التكنيك العلاجي ـــ كما دئب على تسميته ـــ يتضح بشكل فعال في عمل جون وزدم الذي يشغل منصب استاذ في الوقت الراهن بكيمبردج والذي ظهرت أعماله في شكل مجلدات («العقول الأخرى»، «الفلسفة والتحليل النفسي») عامي 1952 و1953. هناك أيضا شكل آخر من العلاج الأكثر صرامة مارسه جلبرت رايل — أستاذ الميتافيزيقا في أكسفورد — الذي أثر كتابه «مفهوم العقل» (1949) بهجومه على الأسطورة الديكارتية «الشبح في الآلة» تأثيراً بالغاً. يشارك رايل ويزدم الموهبة والقدرة على تذوق النظائر والاستعارات والفرام بتجميع الأمثلة، غير أنه أقل خوفاً من التعميمات وأقل تسامحاً مع البعد عن الاستعمال العادي، وأكثر مباشرة في نهجه من أي فتجنشتاني معاصر، وأكثر استعداداً لافتراض وجود حل صحيح للمشاكل الفلسفية. ما يسمى الآن في بعض الأحيان بمدرسة أوكسفورد — التي تدين إلى جي. ل. أوستن أكثر مما تدين إلى رايل — تواصل اهتمامها بالاستعمال العادي للغة لدرجة توحي بإمكان الاستعاضة عن التحليل الفلسفي بعلم الفيلولوجي. بيد أن هذا النزوع لا يعد سائداً، فأعمال الفلاسفة من أمثال ستوارت هامشاير وب. ف. ستراوسن وديفيد بيرز تبين أنه حتى في إطار المزاج الاكسفوردي هناك موضع لأفق منهجي رحب. إن تهمة الاسكولاتية التي رميت بها الفلسفة الاكسفوردية لم تأت من فراغ رغم أنها ليست تهمة مبررة بشكل تام.

ينقسم العالم الفلسفي اليوم بشكل يثير الفضول. اذا اخذت الوضعية بمعناها الواسع الذي يشمل كل شكول الفلسفة التحليلية واللغوية، والتجريبية

المتطرفة، فإننا نجد أنها مسيطرة في بريطانيا وإسكيندنافيا كما أن لها حلفاء في هولندا والمجر واستراليا والولايات المتحدة. أما في الأماكن الأخرى فإنها لا تكاد تظهر. وعلى المستوى النظري لا تتعارض الوضعية اطلاقا مع الماركسية، فللاثنين على الأقل اعداء مشتركون، بيد أنه ليس بمقدورها أن تزدهر تحت ظل الانظمة الشيوعية خاصة وأن كتاب لينين «المادية والنقد التجريبي» — الذي ظهر عام 1908 والذي يعد هجوما على ماخ واتباعه — قد وصفها على اعتبار أنها شكلا من أشكال المثالية البرجوازية، في بلاد أخرى يجد المرء فلاسفة ينتمون الى التوماوية الجديدة أو الكانتية الجديدة أو الهيجيلية الجديدة أو الوجودية أو أي نمط من أنماط الميتافيزيقا الالمانية السائدة. وفي هذا الخصوص تمكن ملاحظة تفوق ألمانيا على فرنسا. وبالمقابل نجد أنه في البلدان التي تتحدث الانجليزية هناك — طوال هذا القرن — استخفاف بشطحات التفكير الألماني التأملي. هذه انقسامات قومية مؤسفة، فلا شيء من هذا القبيل يحدث في سائر فروع التعليم، لكنها علاقة فارقة للفلاسفة الذين يميلون للاختلاف لا حول حلول بعض المشاكل فحسب بل وحتى حول طبيعة موضوعها وحول المناهج المثلى لحلها. وكسابقيهم اعتقد أعضاء حلقة فينا في إمكان ووجوب اصلاح هذا الأمر قدر ما اعتقدوا في أنهم قد نجحوا — بينما فشل كانت — في ايجاد سبيل «من شأنه أن يجعل الفلسفة تسير في مسار العلم الواثق». غير أن هذا الهدف لم يتحقق بعد وقد يكون هدفا يستحيل تحقيقه. ومهما يكن من شيء، فإنه بالامكان احداث تطور في الفلسفة، وبشكل أو بآخر فإن حركة الوضعية المنطقية تنجح في تحقيق مثل هذا التطور.

الهجوم على الميتافيزيقا:

«عندما نجوب المكتبات ــ وقد اقتنعنا بهذه المبادىء فأي تدمير يتعين علينا القيام به؟ اذا اخذنا في أيدينا مجلدا في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية على سبيل المثال، دعونا نتساءل: هل يحتوي على أي تفكير مجرد يتعلق بالكم أو العدد؟ كلا. هل يحتوي على أي تفكير تجريبي يتعلق بشؤون الواقع والوجود؟ كلا فلنلق به اذن في اللهب، فليس بمقدوره أن يحوي سوى الترهات والأوهام». هذا النص مقتبس من كتاب هيوم «بحث بخصوص الفهم البشري»، وهو تعبير ممتاز عن موقف الوضعيين في حالة الوضعيين المنطقيين، تمت اضافة النعت «منطقيين» لانهم كانوا يأملون الافادة من اكتشافات المنطق الحديث. وعلى وجه الخصوص فقد اعتقدوا في أن الرمزية المنطقية التي طورها فريجه، بيانو، ورسل ستكون في خدمتهم. غير أن وجهة نظرهم العامة تتشابه الى حد كبير مع وجهة نظر هيوم، فهم ــ كهيوم ــ يقسمون القضايا المفيدة الى فئتين: قضايا صورية ــ مثل قضايا المنطق والرياضيات ــ ذهبوا الى كونها تحصيلات حاصلة بمعنى سوف أعمل على توضيحه، وقضايا واقعية يتطلب أن تكون قابلة للتحقق الامبيريقي. ولقد افترض أن هاتين الفئتين شاملتان لكل أنواع القضايا المفيدة لدرجة أنه اذا فشلت جملة ما في التعبير عن شيء صحيح أو باطل صوريا وفي التعبير عن شيء يمكن اختباره امبيريقيا فإنها لا تعبر اطلاقا عن أية قضية. قد تمتلك هذه الجملة معنى عاطفيا لكنها تعد حرفيا محض هراء. الوضعيون المنطقيون يذهبون ايضا الى أن الكثير من

الاحاديث الفلسفية ينتمي الى هذه الطائفة الأخيرة: الحديث عن المطلق، الكائنات الترانسدالتية، الجوهر، مصير الانسان. هذه أحكام ميتافيزيقية، ولذا فانه اذا شاءت الفلسفة أن تكون فرعا معرفيا أصيلا تعين عليها أن تحرر نفسها من الميتافيزيقا. غير أن الوضعيين الفيانيين لم يذهبوا الى حد تقرير وجوب أن ترمى كل الأعمال الميتافيزيقية في اللهب بل سمحوا ــ بشكل لا مبال ــ باهابة مسحة شعرية عليها أو بأن تكون لها قدرة على التعبير عن نزوع مثير نحو الحياة على الرغم من ذلك فانها تفشل في تقرير أي شيء باطل أو صحيح الأمر الذي يحول دون قدرتها على المشاركة في زيادة المعرفة. إن تهمة التقديرات الميتافيزيقية لا تكمن في كونها عاطفية ــ الأمر الذي لا يعد في حد ذاته مدعاة للاعتراض ــ بل في كونها تتظاهر بالمعرفية وتتنكر كي تكون ما ليست عليه. الهجوم على الميتافيزيقا متواتر الى حد كبير في تاريخ الفلسفة. لقد اقتبست من هيوم وقد كان بمقدوري أن أقتبس من كانت الذي يؤكد أن الفهم البشري قد قضى على نفسه في خضم الاحالات المنطقية عندما غامر خلف نطاق حدود التجربة الممكنة. إن أصالة الوضعيين المنطقيين تكمن في أنهم لم يجعلوا استحالة الميتافيزيقا وقفا على طبيعة ما تمكن معرفته بل رهنا بطبيعة ما يمكن قوله، فلقد اتهموا الميتافيزيقيين بأنهم اخترقوا القواعد التي يتعين على كل حكم الالتزام بها كي يكون مفيدا.

لقد تعلقت صياغتهم لهذه القواعد بشكل عام بمفهوم للغة افصح عنه فتجنشتين — بعد أن ورثه عن رسل — في كتابه الـ Tractatus . الافتراض الأساسي هنا يقرر وجود قضايا أولية بمعنى أنها — ان صدقت — تتوافق

مع حقائق مطلقة البساطة. قد لا تشتمل اللغة التي نستعملها على وسائل للتعبير عن مثل هذه القضايا. كما أن القضايا التي يكون بمقدورها التعبير عنها قد لا تكون أولية، غير أنه يتوجب أن تؤسس هذه القضايا الأكثر تعقيداً على قضايا أولية حتى في حال كون هذا الأساس مستتراً. إنها مفيدة بالقدر الذي تقول به ما يمكن قوله بتقرير قضايا أولية بعينها وبنكران قضايا أخرى، أي بالقدر الذي تعطي به صورة صحيحة أو خاطئة عن الحقائق «الذرية» النهائية. لهذا السبب فإنه بالامكان استعراضها بوصفها مركبة من قضايا أولية عبر استعمال عمليات الوصل والنفي المنطقية بحيث يتوقف صدقها أو بطلانها بشكل تام على صدق أو بطلان القضايا الأولية المعنية. هكذا إذا افترضنا أن (س) و(ص) قضيتان أوليتان، فإن القضية المركبة (س أو ص) تعد مكافئة للقضية (ليس س، وليس ص)، الأمر الذي يعني أنها باطلة في حال بطلان كل من (س) و(ص) وصادقة في الحالات الثلاثة الأخرى (أي في حال صدق (س) و(ص)، وفي حال صدق (س) وبطلان (ص)، وفي حال بطلان (س) وصدق (ص). وعلى وجه العموم، هناك بالنسبة لأي عدد متناه (ن) من القضايا الأولية 2n (ن) توزيع لقيم الصدق والبطلان، أما معنى هذه القضايا الأكثر تركيباً فيتم تحديده باختيار توزيعات الصدق التي تتوافق أو تختلف معها.

سنجد كقاعدة عامة أن القضية تتوافق مع بعض التوزيعات الصدقية وتختلف مع بعض آخر منها: أي أنه من ضمن الأوضاع المتعلقة بها، بعضها يجعلها صادقة وبعضها يجعلها باطلة. على ذلك هناك حالتان متطرفتان: تتفق

القضية في الأولى مع كل توزيع صدقي ولا تتفق في الثانية مع أي توزيع صدقي. في الحالة الأولى تصدق القضية في كل الظروف، وفي الحالة الثانية تبطل في كل الظروف. هاتان الحالتان المتطرفتان ــ فيما يقرر فتجنشتين ــ هما التحصيلات الحاصلة والاحالات المنطقية. (التناقضات). من وجهة النظر هذه، تعد كل حقائق المنطق تحصيلات حاصلة، واذا نجح رسل ووايتهد في محاولتهم لتبيان إمكانية إرجاع الرياضيات إلى المنطق فإن شأن حقائق الرياضيات كشأن حقائق المنطق. لم يسمح فتجنشتين نفسه باعتبار القضايا الرياضية تحصيلات حاصلة بل قرر أنها قضايا هوية، غير أنه اذا اغفلنا مثل هذه الاعتبارات التقنية، فان الأمر يظل على ما هو عليه. النقطة المهمة هي أن كليهما لا يقول أي شيء عن العالم. السبيل الوحيد الذي يمكن به لهما أن يضيفا الى معارفنا هو أن يمكناننا من اشتقاق قضية من أخرى، أي باستحضار مستلزمات ما سبقت لنا ــ بمعنى ما ــ معرفته.

التحصيلات الحاصلة ــ لتواضعها المفرط ــ لا تقرر شيئا. انها لا تقرر أي زعم بخصوص الوقائع لانها تتفق مع كل الوقائع الممكن حدوثها. إنني استقي معلومات جديدة ــ بغض النظر عما اذا كانت صحيحة أو باطلة ــ عن عادات الأسود حينما أخبر أنها من أكلة اللحوم وعندما أخبر أنها ليست كذلك. على ذلك، فان تخبرني انها إما تكون من أكلة اللحوم أو أنها ليست من أكلة اللحوم هو ألا تخبرني بأي شيء عنها. وعلى نحو مشابه، فإن التناقضات ــ بمشاكستها المفرطة ــ لا تقرر شيئا: الاختلاف مع كل الوقائع الممكنة قمين بأن يستنفد قدرتها على الاخبار بأي معلومات. إنني

لا أتعلم أي شيء ــ بل إنني لا أتعلم حتى أمرا باطلا ــ عن عادات الأسود حين أخبر أنها من أكلة اللحوم وليست من آكل اللحوم. من هذا المنظور تعد التحصيلات الحاصلة والتناقضات حالات مضمحلة من القضايا الواقعية. في المقابل، تفتقر القضايا الميتافيزيقية للمعنى لأنها تعوز العلاقة مع الواقع، فهي ليست مركبة من قضايا أولية بأي شكل من الأشكال.

ولأن فتجنشتين لم يفصح عن ماهية القضايا الأولية، فإنه لم يوضح في أي موضع يقدر للمرء أن يلج الميتافيزيقا على أية حال فإن أي محاولة لتحديد ملامح الواقع برمته ــ كالتقرير القائل بأن الكون روحي أو القائل بأنه ليس في الامكان أبدع مما كان ــ ستعد بالنسبة لفتجنشتين محاولة ميتافيزيقية فمثل هذه التقريرات لا تميز بين الوقائع التي يمكن أن يشتمل عليها الكون ــ بغض النظر عما يحدث بالفعل، سيوصف على اعتبار كونه روحيا أو على اعتبار أنه أبدع ما يمكن أن يحدث ــ الأمر الذي يعني أنها ليست تقريرات واقعية. أيضاً فإنه لا يبدو أنها مركبة من قضايا واقعية بالطريقة التي تكون عليها التحصيلات الحاصلة. وحتى إن كانت كذلك، فإنها لا تقول شيئا.

ومهما كانت وجهة نظر فتجنشتين، فإن الشك لم يساور أتباعه في أن القضايا الأولية التي استلزمت معيار المعنى هذا كانت تقريرات ملاحظية. وكما سوف نرى فيما بعد، فإن الشقاق سوف يدب بينهم بخصوص طبيعة هذه التقريرات. لقد حدث جدل عما اذا كانت قابلة لأن تكون باطلة وعما اذا كانت تشير الى احساسات المتكلم الشخصية أو الى حوادث طبيعية

عامة. على ذلك، فإن هناك إجماع — بشكل أو بآخر — حول كونها تمثل حجر الأساس (المحك) الذي يتم بالاحتكام اليه التحقق الامبيريقي من سائر القضايا. ولأنها وحدها حسب نظرية فتجنشتين — هي التي تهب تلك القضايا بالمحتوى الواقعي، فإنها تعد مسؤولة عن معناها، بعد ذلك، تم تلخيص وجهة النظر هذه في الشعار الشهير القائل بأن معنى القضية هو نهج التحقق من مصداقيتها.

هناك افتراض كامن خلف هذا الشعار مفاده أن كل ما يمكن أن يقال يمكن أن يقال عبر القضايا الأولية. كل قضايا أي مستوى أعلى — بما في ذلك أكثر فروض العلم تجريدا — لا تعدو في نهاية المطاف أن تكون أوصافا مختصرة لحوادث تمكن ملاحظتها. بيد أنه يصعب الأخذ بمثل هذا الافتراض، لاسيما في حال اعتبار القضايا الأولية تسجيلات لخبرات المرء المباشرة. فرغم أن البعض قد ذهب الى امكان ترجمة القضايا الخاصة بالأشياء الطبيعية الى قضايا عن المعطيات الحسية، الا أن هذه المهمة لم تنجز بعد، بل إن هناك مبررات معقولة للتشكيك في إمكان انجازها. فضلا عن ذلك، فان خيار هذا الأساس أثار السؤال عن السولوبوسية: مشكلة احداث النقلة من خبرات المرء الشخصية الى خبرات الآخرين والى الكون العام. حقا إن كارناب — في كتابه «Der Logische Aufbau der welf» (1928) — قد قام بمحاولة شجاعة لاعادة بناء كل أداة مفاهيمنا الامبيريقية على أسس سولوبوسية — متخذا نقطة بدئه من فكرة واحدة غير معرفة، ألا وهي فكرة التشابه المتذكر، الا أنه اعترف أخيرا بفشل مشروعه. الوضع كان اسهل بالنسبة لأولئك الذين

عاملوا القضايا الأولية على اعتبار أنها أوصاف لحوادث طبيعية، رغم أن امتلاكهم لحق اعتبارها كذلك لا يزال موضع تساؤل: غير أنهم لم يكونوا على الأقل عرضة لاشكالية السولوبوسية أو لصعوبة إرجاع الاشياء الطبيعية للمعطيات الحسية. تظل على ذلك بعض الصعوبات، ولعل أهمها تلك المتعلقة بحالة قضايا النواميس الكلية. ففي حين أن مصداقية مثل هذه القضايا قابلة لان يدلل عليها بتراكم الحالات الايجابية، الا أنها ليست مستلزمة منها بشكل صوري، فهناك احتمال قائم باستمرار بأن تدحض بحالة جديدة، الأمر الذي يعني أن هذه القضايا ليست قابلة للتحقق الكامل. من جهة أخرى، فانها قابلة للدحض الشامل بمعنى أن حالة سلبية واحدة تتعارض صوريا معها. لهذا السبب اقترح كارل بوبر في كتابه «Logik der Forschung» أن ما يتطلب من القضايا الواقعية هو مجرد أن تكون قابلة نظريا للدحض، كما ذهب الى أن معياره ليس ذا أفضلية منطقية فحسب بل ويتسق مع الممارسة العلمية. إن العلماء يقترحون الفروض ويختبرونها بالبحث عن أمثلة مخالفة، وعندما يكتشف مثل مخالف واحد يرفض الفرص أو يعدل وإن لم يحدث ذلك تتم المحافظة عليه. غير أن هناك مشاكل خاصة تواجه معيار بوبر نذكر منها أنه يسمح للمرء ــ كما يلاحظ بوبر نفسه ــ بأن ينكر قضية وجودية غير محددة دون أن يسمح له بامكان تقريرها. بمقدور المرء أن يقول بعدم وجود رجال ثلج سيئين على اعتبار أنه فرض قابل للدحض بمجرد ايجاد واحد منهم، بيد أنه لا يتسنى له تقرير وجودهم على اعتبار أن ذلك غير قابل للدحض. إن فشل المرء في اكتشاف رجل ثلج سيء لا يبرهن بشكل شامل على عدم

وجود رجال من هذا القبيل. إن ما يمكن دحضه هو وجود واحد منهم في مكان بعينه وزمن بعينه، وبدون مثل هذا التحديد تصبح القضية غير مشروعة وتغدو ميتافيزيقية. لكن من شأن هذا أن يقرب من تخوم الميتافيزيقا.

وبسبب هذه الصعوبات، وبسبب صعوبات أخرى، سادت وجهة نظر بين الوضعيين المنطقيين تقرر صرامة المعيار القائل بوجوب أن تكون القضايا قابلة للتحقق الشامل قدر ما تقرر صرامة المعيار القائل بوجوب أن تكون القضايا قابلة للدحض الشامل بوصفها معايير للمعنى، واختاروا — عوضا عن ذلك — المعيار الأضعف الذي يتطلب فحسب أن تكون القضايا قابلة الى حد ما للتدليل أو الدحض بالملاحظة. فاذا لم تكن القضية المعنية نفسها قضية أولية، تعين فحسب أن يكون بمقدور القضايا الأولية تأييدها، غير أنه ليس من الواجب على تلك القضايا أن تستلزمها أو أن تستلزم نقيضها. ولسوء الحظ، فإنه لم يتم حتى الآن تشكيل فكرة التأييد أو التدليل بشكل ملائم. لقد بذلت محاولات متعددة لاعطاء «مبدأ التحقق» — بمثل هذه الصياغة الضعيفة — تعبيرا في منتهى الدقة، غير أن النتائج لم تكن مرضية تماما. وعلى أية حال، فإن استعمال هذا المبدأ لم ينتظر أن يصاغ صياغة مناسبة، بل اعتقد أن محتواه العام بين الى حد كاف. لقد ذكرت أمثلة لنوع الحديث الفلسفي الذي يكفل ذلك المبدأ الخلاص منه، غير أن قدراته التدميرية لا تقتصر على ما يمكن أن نسميه بشكول الميتافيزيقا الأكثر بذاءة. لقد قلل وضعيو فينا من قيمة أكثر مشاكل الفلسفة خلودا. هكذا لم يعد الجدل بين الواحديين والمتكثرين أو بين الواقعيين والمثاليين أقل زيفا من

الأسئلة المتعلقة بحدود الوجود أو بعالم القيم المتجاوز الترانسدالي، إذ أي اختبار امبيريقي يستطيع أن يقرر ما اذا كان الكون واحدا أو متعددا أو ما اذا كانت الأشياء التي ندركها موجودة خارج عقل المدرك. إن احدى علامات مثل هذه المبادىء المتنافسة الفارقة ــ كمبدأ الواقعية ومبدأ المثالية ــ هو أن كلا منها يتسق ــ بغض النظر عن محتواه ــ مع كل ما يبدو لنا من ظواهر، وهذا بالضبط بالنسبة للوضعيين ــ ما يجعلها موضعا للشجب.

هناك اعتراض بيِّن ضد مبدأ التحقق سارع الوضعيون الى حصاره يقرر أن المبدأ نفسه غير قابل للتحقق. افترض أنه بالامكان اعتباره فرضا امبيريقيا يتعلق بالطريقة التي يستعمل بها البشر كلمة «معنى» بالفعل، غير أنه ــ ان اعتبر على هذا الأساس ــ يبدو باطلا، إذ أن القول بأن الأحكام الميتافيزيقية ذات معنى لا يتعارض مع الاستعمال العادي. فضلا عن ذلك فإن أنصار هذا المذهب لم يطرحوه بوصفه نتيجة لمثل هذا البحث الامبيريقي. ولكن ما هو وضع هذا المبدأ في تصور انصاره؟ ألا يمكن أن يكون مبدأ ميتافيزيقيا؟

لقد أذعن «فتجنشتين» ــ على نحو مفاجىء ــ الى هذه التهمة، فهو يقول في نهاية كتابه الـ«Tractatus» ان قضاياي توضيحية بالمعنى التالي: من يفهمها سيكتشف في نهاية المطاف أنها هراء عندما يصعد عبرها، فيها، أو فوقها. (إن صح التعبير يتعين عليه أن يقذف بالسلم بعد أن يصعد عليه). عليه أن يتجاوز هذه القضايا: حينئذ سيرى العالم بشكل صحيح. غير أن

هذه محاولة غير مجدية لمسك العصا من الوسط، بالطبع هناك هراء أكثر قدرة على الايحاء من غيره، لكن هذا لا يهبه أية قدرات منطقية، واذا تسنى للمرء أن يذهب الى أن مثل هذا الهراء لا يقرر شيئا، فانه لن يتسنى له أن يذهب الى القول بأن ما يقرره صحيح.

ينزع اعضاء حلقة فينا لاغفال هذه الصعوبة، غير أنه يبدو لي واضحا أنهم كانوا يتبنون مبدأ التحقق بوصفه معتقدا. لقد كانوا يطرحون تعريفا للمعنى يتسق مع الاستعمال الشائع بمعنى أنه يحدد شروطا تتوافر بالفعل في قضايا تعد ذات معلومات امبيريقية، أما معاملتهم للقضايا القبلية فقد قصد منها أعداد تصور للطريقة التي توظف بها تلك القضايا فعليا.

الى هذا الحد يعتبر بحثهم وصفيا، لكنه يصبح معياريا باضافة الاقتراح القائل بأن قضايا هذين النوعين هي وحدها التي يتعين اعتبارها صادقة أو باطلة وبأن القضايا القابلة لأن تكون صادقة أو باطلة هي وحدها التي تعد حرفيا مستحوذة على معنى.

ولكن لماذا يتعين قبول هذا المعيار؟ ان اقصى ما تم اثباته هو أن قضايا الميتافيزيقا لا تنتمي الى نفس الطائفة التي تنتمي اليها قوانين المنطق أو الفروض العلمية أو الروايات التاريخية أو أحكام الادراك أو أي أوصاف شائعة أخرى من أوصاف العالم «الطبيعي». وبكل تأكيد فإن هذا لا يستلزم بأي حال أنها ليست صادقة أو باطلة، ولذا فانه أجدر ألا يستلزم أنها لا تستحوذ على أي معنى.

إنه لا يستلزم، أو أحرى بنا أن نقول أنه لا يستلزم ما لم يجعله المرء

يستلزم. إن السؤال هنا هو ما اذا كان المرء يعتقد أن هناك فرقا حاسما بين المعنى الميتافيزيقي والمعنى العام أو المعنى العلمي بحيث يكون التأكيد عليه بهذه الطريقة أمرا ذا فائدة. إن وجه القصور الذي يعتري هذه العملية هو أنها تنزع لجعل المرء يغفل نهائيا الأهمية التي يمكن أن تستحوذ عليها الاسئلة الفلسفية. ميزته هو أنه يتخلص من اغراء التعامل مع الميتافيزيقي على اعتبار أنه السيد الأعلى، هذا ليس أمرا تافها. لقد افترض لمرات عديدة، أن الميتافيزيقي يضطلع بمهمة العالم ولكنه بشكل أعمق، وأنه يميط اللثام عن مستوى أعمق من الحقائق. لهذا السبب يكون من المهم التأكيد على أنه لا يصف بهذا المعنى أية حقائق.

ما الـذي يفعله إذن ؟ ما جدوى القـول بأن الـزمن غير حقيقي (ماكتاقارت) أو بأن الأشياء الطبيعية أفكار في عقل الله (باركلي)، أو بأن «اللاشيء يعدم نفسه» (هيدجر) ؟ علينا ألّا نفترض وجود إجابة عامة عن هذا التساؤل وألا نفترض أن الميتافيزيقيين يضطلعون باستمرار بالمهمة نفسها. يتوجب على المرء أن يشرع في كل حالة بفحص السياق الذي ترد فيه مثل هذه الأحكام. ملاحظة هيدجر ضرب من الاطناب، لكنها تسهم بطريقتها الخاصة في تطوير النغمة القائلة بأن وجود العالم مدعاة للحيرة. إنه يتساءل لماذا يوجد أي شيء على الاطلاق، لا مجرد اللاشيء فحسب ؟ هذا بحق هو نوع السؤال الـذي يتوقع البشر الفلاسفة أن يطرحوه، إن به مسحة من العمق. المشكلة هي أنه سؤال غير قابل للاجابة. زعم ما كتاقارت بأن الزمن غير حقيقي لايبدو أكثر معقولية. إذا فهم حرفياً ـ على اعتبار أنه يستلزم عدم

حدوث أي شيء ــ فإنه يعد باطلا على نحو غريب. فإن لم يكن قد طرح لمثل هذا الفهم، فما الذي يعنيه؟ علينا أن نبحث عن الاجابة في براهين ماكتاقارت. إنه يفصح عن اضطرابه من فكرة مرور الوقت ويحاول البرهنة على تضمن فكرة كون الحدث متتابعا في المستقبل والحاضر والماضي لمراجعة لا متناهية. ورغم أن برهانه ليس سليما. الا أنه بمقدورنا أن نتعلم شيئا منه. ذلك أنه بالدفاع عن استعمالنا للتعبيرات الزمانية ضد براهين ماكتاقارت قد نصل الى فهم أوضح لكل مستلزمات ذلك الاستعمال. مرة أخرى، لقد كان باركلي معنيا باكتشاف ما يمكن أن يعنيه القول بوجود الاشياء الطبيعية، وقد اقنع نفسه ببراهين معقولة بأننا حين نتحدث عن الاشياء الطبيعية فإنه بمقدورنا أن نشير فحسب الى تجميعات من الأنواع المحسوسة، التي يتوقف وجودها على كونها مدركة. بعد ذلك أتى بالله بوصفه المحسِّن الدائم الذي يحتاج للحفاظ على استمرارية وجود الاشياء من الممكن مقاومة هذه البراهين، بيد أنها تثير مشاكل فلسفية بخصوص معنى ومبرر الأحكام التي نطلقها عن «العالم الخارجي».

لقد اهتم وضعيو فينا على نحو خاص بالعلوم الطبيعية والصورية (الشكلية). لم يوحدوا بين الفلسفة والعلم، لكنهم ذهبوا الى وجوب أن تسهم الفلسفة بطريقتها الخاصة في تطور المعرفة العلمية. لذا فقد شجبوا الميتافيزيقا لكون قد فشلت في تحقيق هذه المهمة. المحللون المنطقيون المعاصرون أكثر مرونة. إنهم يعارضون ــ كوضعيي فينا ــ الميتافيزيقا طالما أنها تتحمس للشطحات، وهم يأملون حتى في مجال علم الاخلاق الفصل بين الفلسفة

والوعظ بيد أنهم يسمحون بإمكان أن ينظر الميتافيزيقي الى العالم بطريقة مثيرة وجديدة، فقد تكون لديه مبررات معقولة للاعتراض على مفاهيمنا العادية أو لاقتراح تعديلها. وبدون شك يقع الميتافيزيقي ضحية للاخطاء المنطقية غير أن هذه الاخطاء قد تكون بناءة.

وكما يقول فتجنشتين، اذا نشأت المشاكل الفلسفية نتيجة لكوننا قد ضللنا الطريق ببعض ملامح لغتنا، فإن الميتافيزيقي ـــ بشطحاته نفسها ـــ قد يساهم في تخليصنا منها.

* * *

التحليل الفلسفي:

قد يعزى عدم الرضا عن النظرية العاطفية في الاخلاق وعن الوضعية المنطقية بوجه عام الى الحقيقة القائلة بأن البشر ينزعون للنظر الى الفلسفة بوصفها المرشد للسبيل الأمثل للعيش. عندما يتم إنكار هذه الوظيفة المناطة بها وعندما ينكر مجرد احتمال قدرتها على النفاذ في حجاب المظهر وعلى استقصاء أعماق الواقع المستترة، يشعرون بأنها قد أضحت تافهة. ما الذي يبقى اذا كان هذا المشروع المبجل طيلة الدهر مجرد هراء؟ وكما يقول «رامزي» «يتعين أن يكون للفلسفة ثمة جدوى، وينبغي علينا أن نحملها محمل الجد». ولكن أي وظيفة ينيط الوضعيون بالفلسفة؟

يبدو أن وظيفتها ـ من جهة نظر كتاب Tractatus لفتجنشتين سلبية محضة، رغم أن ذلك لا يجعلها غير مهمة. يقول فتجنشتين : «النهج

تتالي هو النهج الصحيح بالنسبة للفلسفة. أن لا تقول سوى ما يمكن أن يقال، أي قضايا العلم الطبيعي، أي شيئا لا يتعلق على الاطلاق بالفلسفة، وأن نبرهن لأي شخص يأمل في أن يقول شيئا ميتافيزيقيا إنه لم يهب معنى لبعض العلامات في قضاياه. لن يكون هذا النهج مرضيا بالنسبة للشخص الآخر ـــ فلن يشعر بأننا نعلمه الفلسفة ـــ لكنه سيكون النهج الوحيد الصحيح بشكل تام». إن هذه النظرة الكئيبة لواجب الفيلسوف لم تناصر حتى من قبل فتجنشتين نفسه. فكتابه «أبحاث فلسفية» يتضمن أكثر من مجرد سلسلة من البراهين التي تثبت فشل البشر في اهابة معان لبعض علامات قضاياهم. على ذلك فإن كتاب فتجنشتين هذا يظل يعطي الانطباع بأن من يتفلسف يدخل في خضم الخلط الذهني أو في انقاذ المرء أو الآخرين من الدخول في هذا الخضم. الفلسفة «معركة تتخذ من اللغة أداة ـــ ضد لعنة التفكير». «ما هدفك في الفلسفة؟ أن أرى الذبابة سبيل الخروج من القارورة». ومهما يكن من شيء، فإن كون الذبابة هناك أمر يستحق التثمين. إن التفكير النقدي هو الذي يجعل نفسه عرضة للعنة.

لم يترك الـTractatusموضعا للقضايا الفلسفية، فمجال السياقات ذات المغزى قد خصص كلية للقضايا الصورية من جهة والقضايا الامبيريقية من جهة أخرى، لدرجة لم يبق معها للفلسفة شيء تتحدث عنه. لهذا السبب قرر فتجنشتين ـــ كما قرر شلك ـــ أن الفلسفة ليست مذهبا بل نشاطا. إن نتيجة التفلسف ـــ فيما يقول شلك ـــ ليس أن نجمع مخزونا متراكما من القضايا بل أن نجعل القضايا الاخرى واضحة.

ولكن كي يتسنى جعل القضايا واضحة يتعين أن يكون بالامكان التحدث عنها. وكما أوضح رسل في تقديمه الـ Tractatus . فإنه يبدو أن فتجنشتين لا يسمح بمثل هذا الحديث أو يبدو أنه يسمح به إلى حد ما. لقد أوحى بأن محاولة وصف بنية اللغة ـ في مقابل عرضها في الاستعمال ـ قمينة بأن تفضي إلى هراء. ورغم أن هذه النتيجة قد قبلت شكلاً من جانب شلك، إلا أنها أغفلت عملياً من قبل أعضاء حلقة فينا. هكذا انبرى كارناب في كتابه Der logische Aufbau der welt يصف بنية اللغة باستحداث ما سماه Konstitution - System حيث حدد لأنماط التعبيرات اللغوية المتعددة مواضعها المناسبة في هرم استدلالي. افترض أنه لو سئل بخصوص موضع قضاياه لقال إنها تحليلية، وعلى اعتبار أنها تتكون من تعريفات ومترتباتها المنطقية فإنها تنتمي إلى منطقة الحقائق الصورية. وبغض النظر عن الكيفية التي يمكن أن يكون بها ذلك، فإنه بدون شك يعتقد في استحواذ قضاياه على معنى، فضلاً عن كونه قد حمل أعضاء حلقة فينا على الاعتقاد في كونها تمثل نوع القضايا التي يتعين على الفلاسفة طرحه.

* * *

كيف أرى الفلسفة

فريدريك وايزمان

ما هي الفلسفة[1] ؟ لست أدري وليست لدي صيغ جاهزة للطرح. ها أنا أجد نفسي — ريثما أجلس لتأمل هذا السؤال — غارقا في فيض من الأفكار يزاحم بعضها البعض حتى أكاد أجدني عاجزا عن أن أفي كل ذات حق حقها يمكن لي فحسب أن أحاول — بشكل غير ملائم — أن أرسم ببضع لمسات ما يبدو لي به الموقع العام، مقتفيا أثر بعض الأفكار دون الدخول في خضم أي برهان حاسم.

على أنني أخال أن تحديد ما الذي تكونه الفلسفة أيسر من تحديد ماهيتها. وأول ما أود قوله هو أن الفلسفة — كما تمارس اليوم — تختلف كثيرا عن العلم، وذلك من أوجه ثلاثة: ففي الفلسفة ليست هناك اثباتات، وليست هناك نتائج مثبتة، كما أنها لا تتضمن ذلك النوع من الاسئلة التي يمكن الاجابة عنها بنعم أو بلا. بيد أن القول بخلو الفلسفة من الاثباتات لا يعني خلوها من البراهين. هناك بالتأكيد براهين فلسفية، فصفوة الفلاسفة يعرفون بأصالة براهينهم. لكن تلك البراهين تخفق في انجاز المهام التي تنجح براهين الرياضيات والعلوم في انجازها.

هناك أمور كثيرة تتجاوز الاثبات: وجود الاشياء المادية، وجود عقول أخرى، وجود العالم، مشروعية الاستقراء، وما شابه ذلك. رحم الله زمانا كان الفلاسفة فيه يحاولون اثبات كل أنواع الاشياء: أن الروح خالدة، وأنه ليس في الامكان أبدع مما كان — ويحاولون دحض (ببراهين — ذات نكهة — لا تدحض) المادية، الوضعية، والبقية. «اثبات»، «دحض»، هذه كلمات تحتضر في الفلسفة (رغم أن «جي. أي. مور») لا يزال مصرا على أنه قد أثبت لعالم مرتبك وجود هذا العالم. فماذا بوسع المرء أن يقول سوى أنه

(1) هذا المقال رد على سؤال طرحه على ناشر «الفلسفة البريطانية المعاصرة».

مثبت عظيم أمام الرب ؟).

ولكن هل يمكن إثبات أنه ليست هناك إثباتات في الفلسفة ؟ كلا ؛ فوجود مثل هذا الاثبات ــ إن أمكن ــ سيثبت ما كان مطلوبا منه أن يدحض. لماذا اذن نفترض أن للفيلسوف محصلة ذكاء لا تمكنه من الافادة من خبرات الماضي؟ ان فشل المحاولات التي بذلت لاصطناع حركة لا متناهية والتي أدت في نهاية المطاف الى نتائج ايجابية في علم الطبيعة يشابه تماما فشل الجهود التي بذلت لبناء نسق فلسفي والتي استمرت لقرون عدة حتى عفا عنها الدهر في الآونة الأخيرة. هذا فيما أزعم ــ هو أحد الأسباب التي تبرر عزوف الفلاسفة عن محاولة تجسيد أفكارهم في أشكال استدلالية على النحو المبجل الذي طرحه «سبينوزا».

الأمر الذي أود تبيانه في هذا المقال هو أنه من الخطأ أن ننظر الى الفلسفة كما لو أنها كانت تهدف الى الحصول على نتائج مثبتة وأنها فشلت على نحو ذريع في تحقيق ذلك الهدف. يتغير المفهوم العام كلية عندما نلاحظ أن ما يشغل الفلاسفة شيء مختلف تماما، فهم لا يعنون باكتشاف قضايا جديدة ولا بدحض قضايا باطلة. إنهم لا يفحصون ولا يعيرون الفحص على طريقة العلماء. الاثباتات تتطلب مقدمات، وبمجرد أن تطرح المقدمات حتى يتحداها النقاش بتعديل مجراه إلى مستويات أعمق. فضلاً عن ذلك فإن غياب المقدمات يستلزم بدوره غياب النتائج المثبتة (في كتابة قائمة بالقضايا التي أثبتها «أفلاطون» أو «كانت» فسحة من الوقت أنصح بها). على ذلك، فإن الفشل في بناء نوع من الانساق الاقليدية في الفلسفة يتم اشتقاقه من بعض

البديهيات الملائمة ليس مجرد مصادفة ولا أمراً يندى له الجبين، لكنه يكمن في ماهية الفلسفة ذاتها.

هناك بالطبع اسئلة (وبراهين) في الفلسفة. حقا إن الفيلسوف هو ذلك الرجل القادر على حدس الفجوات المستترة في صرح المفاهيم في حين أن الآخرين لا يرون سوى الطرق السهلة والمألوفة..

اسئلة ولكن ليست ثمة اجابات، إنه أمر غريب حقا. بيد أن تلك الغرابة سرعان ما تتبخر حين نمعن النظر فيه. تأمل هذين المثالين الشهيرين: «آخيل» والسلحفاة ودهشة «أوغسطين» حين جابهته حقيقة الذاكرة. لم يدهشه عمل عظيم انجزته الذاكرة بل أدهشه وجود شيء كالذاكرة. الانطباع الحسي — كالشم أو التذوق — يطفو أمامنا برهة ثم يختفي. في لحظة ما يكون هنا وفي اللحظة التي تليها يرحل. بيد أن نسخا باهتة منه تختزن بعد رحيله في ردهات الذاكرة. من هناك نستطيع أن ننبشها أنى شئنا فنجدها تشبه — وبطريقة غريبة لا تشبه — الأصل، فهي على خلاف الانطباع الحسي لا تفنى. لقد تم أسر الموقت حتى أضحى خالداً. ولكن من يستطيع أن يحدثنا عن الكيفية التي يحدث بها ذلك؟

هنا نجد أن حقيقة الذاكرة تبعث فينا شعورا غامضا بشكل لا يحدث مع الاسئلة المعتادة التي تبحث عن معلومات. وبالطبع فإن السؤال المطروح ليس واقعيا، فأي نوع من الاسئلة هو؟

لقد اتفق الفلاسفة — منذ «افلاطون» حتى «شوبنهور» — على أن الدهشة هي مصدر تفلسفهم. غير أن مبعثها ليس بالشيء الغامض ولا النادر.

على العكس تماما، فهي تنشأ من تلك الاشياء التي تحملق في وجوهنا باستمرار: الذاكرة، الحركة، الأفكار العامة («افلاطون»: ماذا تعني كلمة «حصان»؟ حصان بعينه؟ كلا! فقد تشير الى أي حصان. كل الخيول؟ كلا! فقد نتحدث عن هذا أو ذاك الحصان. فإن كانت لا تعني حصانا بعينه، ولا تعني كل الخيول، فماذا تعني؟). يختلط الأمر على المثالي بالطريقة نفسها عندما يكتشف — على حد تعبير — «شوبنهور» — أنه ليست هناك معرفة عن الشمس، إنما المعرفة عن العين التي تراها، وأنه ليست هناك معرفة عن الأرض، إنها المعرفة عن اليد التي تلمسها هل يعني هذا أن معارفنا تقتصر على وعينا الذاتي ؟

عندما نتأمل مثل هذه الاسئلة تصبح رؤية عين العقل غامضة ويغدو كل شيء — حتى ذلك الذي ينبغي أن يكون واضحا — مصدرا للحيرة ومخالفا لذاته التي ألفناها. قد يقول المرء — في معرض توضيحه لما هو متفرد في تلك الاسئلة — إنها ليست اسئلة بقدر ما هي أعراض عدم ارتياح ذهني عميق. جرب لوهلة أن تضع نفسك موضع «أوغسطين» الذي استحوذ عليه عندما تساءل: كيف يتسنى قياس الزمن؟ إنه يتكون من ماض وحاضر ومستقبل. الماضي لا يمكن قياسه فقد ذهب الى غير رجعة، والحاضر لا يقاس فليست له أي ديمومة، أما المستقبل فإنه لم يأت بعد. وبالطبع لقد كان «أوغسطين» يعرف كيف يقاس الزمن، لكن ذلك لم يكن الأمر الذي يشغله، فلقد كان معنيا بكيفية **إمكان** قياس الزمن في حال اعتبارنا لاستحالة اجتثاث الساعة الفائتة وموضعها جنباً إلى جنب الساعة الراهنة توطئة لمقارنتها. أو

انظر الى الأمر بهذه الطريقة: المقاس في الماضي، القياس في الحاضر، أنى لذلك أن يكون؟

تلوح سيما الفيلسوف بالقلق حين يتأمل مثل هذه المشاكل. إنه يحاول إحكام قبضته على ما تنوء بحمله أكتافه، كما أن الكلمات التي تصاغ بها اسئلته لا تفصح عن النقطة الجوهرية التي يمكن وصفها بالتراجع الجبان عما لا يسبر غوره. إذا كان المرء مسافراً بالقطار متجهاً نحو وجهة بعينها وتلوح له ـ على حين غرة ـ المحطة نفسها التي غادرها لتوه فإنه سيصاب حتماً بجزع مصاحب بالدوار. هذا بالضبط ما يعانيه الفيلسوف عندما يقول لنفسه: «بالطبع يمكن للزمن أن يقاس، ولكن كيف يمكن له؟». مثل هذا السؤال لا يسأل إلا عندما تكون الحقائق ذاتها هي التي تربكنا.

في اعتقادي أن «كانت» قد شعر بشيء من هذا القبيل عندما اكتشف فجأة أن وجود الهندسة مدعاة للحيرة. هنا نجد قضايا بالوضوح والشفافية التي نبتغيها، فهي تبدو قبلية بالنسبة لكل الخبرات. على ذلك فبالامكان تطبيقها على نحو معجز على العالم الواقعي، فكيف يتسنى ذلك؟ هل يستطيع العقل ــ مجردا من مساعدة الخبرة وبشكل غامض ــ أن يسبر أغوار خصائص الأشياء الواقعية؟ عندما ينظر المرء الى هذا الأمر بهذه الطريقة، تصبح الهندسة مسألة مثيرة للقلق.

كلنا نتعرض لتلك اللحظات التي يغدو فيها الشيء العادي شاذا، عندما يصبح الزمن ــ على سبيل المثال ــ مثيرا للفضول. ذلك لا يحدث باستمرار، لكنه يحدث في بعض المناسبات لاسيما عندما ننظر الى الأشياء

بطريقة ما، فتعتمل ـــ بشكل غير متوقع ـــ على نحو سحري وتحملق في وجوهنا بتعبير محير فنشرع في التساؤل عما اذا كان ما نراه هو نفس ما اعتدنا على رؤيته طيلة أعمارنا.

نقول «إن الزمن يتدفق»، ويبدو قولنا طبيعيا وبريئا، على ذلك فإنه قول محفوف بالمخاطر. الزمن ـــ عند «نيوتن» ـــ يتدفق على نحو متكافىء وبمعدل متناسب. ما الذي يعنيه هذا القول؟ عندما يتحرك شيء ما فإنه يتحرك بسرعة محددة (والسرعة هي معدل التغير في الزمن). إذن، أن تسأل بأي سرعة يتحرك الزمن (أي أن تسأل بأي سرعة زمنية يتغير الزمن) هو أن تسأل عما لا يمكن السؤال عنه. الزمن ـــ فيما يضيف «نيوتن» ـــ يتدفق دون أن تكون له علاقة بأي شيء خارجي. كيف نستطيع فهم ذلك ؟ هل يعني أن الزمن يتدفق دون اكتراث بما يحدث في العالم؟ هل يتدفق الزمن ـــ كما اعتقد «شوبنهور» ـــ في عالم يتوقف فيه كل شيء؟ لقد ذهب «شوبنهور» الى أن الأمر لو لم يكن كذلك لأرغم الزمن على التوقف بتوقف الساعة. كم يبدو ذلك غريبا؟ الزمن يتدفق بالسرعة نفسها دون أن تكون له أي سرعة بل وربما دون أن يحدث فيه أي شيء. الأمر غريب من وجهة نظر أخرى. قد يقول أحدنا إنه «لا يستطيع الامساك بنفسه باعتبارها ذاتا موجودة في الماضي أو المستقبل»، فكلما أدرك أو فكر أو تنفس كلمة «الآن» وجد نفسه في الحاضر، ومن ثم فإنه دائما في الحاضر. وفي قوله هذا قد يفكر في اللحظة الراهنة بوصفها جسرا يطل منه على «نهر الزمن». ينساب الزمن تحت الجسر لكن «الآن» لا تشترك في حركته، فما كان مستقبلا يصبح

حاضرا ــ تحت الجسر ــ ثم ماضيا، بينما تكون الذات المطلة دائما في الحاضر. في مثل هذا السياق يشعر المرء بقدرات الاستعارة البلاغية التي تستحوذ عليها عبارة «الزمن يتدفق عبر الآن». نعم يبدو هذا صحيحاً، لكن المرء سرعان ما يثوب الى رشده حين يكتشف أن اللحظة ذاتها تطير («كويري»: كيف ينجح المرء في تضييع الوقت؟ الاجابة: بمحاولة الامساك ــ مغمض العينين ومحملقا في ذاته ــ باللحظة الراهنة وهي تمر). وقد ينظر الى الأمر بشكل آخر. إنه يرى نفسه يتقدم حثيثا عبر الزمن نحو المستقبل، وهذا ما يعطيه احساسا بالنشاط، تماما كما يحدث في أوقات أخرى عندما يرى نفسه سابحا ــ دون حول ولا قوة ــ نحو منحدر النهر. وقد يتساءل: ما الذي يتحرك بالضبط؟ الحوادث في الزمن أو اللحظة الراهنة؟ في الحالة الأولى يبدو له كما لو أن الزمن يتحرك بينما يقف هو جامدا لا يتحرك، وفي الثانية يبدو له كما لو أنه يتحرك عبر الزمن فما الذي يحدث على وجه التحقيق؟ قد يتساءل ــ والشك يساوره ــ «هل أنا دائما في الحاضر أم أنه يراوغني باستمرار؟» يبدو أن الأمرين معقولان رغم أن كل واحد منهما يناقض الآخر. ثم عود الى بدء: هل للسؤال «في أي زمن تكون اللحظة الراهنة؟» أي معنى؟ نعم بكل تأكيد، ولكن كيف يتسنى ذلك لاسيما وأن تلك اللحظة هي النقطة الثابتة التي تعطي لكل تأريخ معناه؟

لهذا السبب يختلط الأمر على صاحبنا ثانية: يقول لنفسه «أنا دائما في الحاضر رغم أنه يفلت بين أصابعي. أنا أتقدم حثيثا عبر الزمن، كلا فأنا أسبح عبر منحدر التيار». إنه يستعمل صورا مختلفة تبدو كل واحدة منها

ملائمة بطريقتها الخاصة. لكنه حين يحاول تجميع تلك الصور يكتشف تناقضها. «لابد وأن الزمن شيء غريب»، يقول لنفسه والحيرة ترتسم على محياه. ثم يتساءل ثانية «ولكن ما الزمن في نهاية المطاف؟» متوقعا ــ أو نصف متوقع ــ أن الاجابة سوف تكشف له عن كنه الزمن المستتر.

تكمن خلف العقل مستويات أعمق من الاضطراب: رعب حتمية مرور الزمن بما يستلزمه من انعكاسات على الحياة، ويطلق العنان لهذه الشكوك القلقة عبر السؤال: «ما هو الزمن؟». (هذا يوضح أن إجابة واحدة لا تكفي، فتلك الشكوك تنتعش على مستويات متعددة رغم أن التعبير عنها يتم بالكلمات نفسها).

كلنا يعرف ما الزمن لكننا نعجز عن تحديد ماهيته وهذا ما يجعل الأمر غامضا. تأسر طبيعة الزمن المراوغة خيالنا وكلما أمعنا النظر فيه ازداد غموضا. يبدو أن الزمن مشحون بالمفارقات. «ما هو الزمن؟» ما هو ذلك الشيء الذي يتكون من حركات دون أن يتحرك شيء؟» (شوبنهور). «كم يبدو مضحكا أن أحصل على الزمن في زجاجة! بين يدي أكثر الجواهر قدرة وغموضا وتملصا» («لوغان بيرسال سمث» ممسكا بساعة زجاجية). «الزمن بحر لا يسبر غوره، أمواجه سنون» («شلي»). «انه طوفان لا شطآن له». («بروست»).

ولكن ألا تكمن الاجابة في القول بأن الشكل الاسمي لكلمة «الزمن» هو مبعث حيرتنا؟ إن امتلاك فكرة مجسدة في شكل اسم يجعلنا ــ على نحو لا يقاوم ــ نبحث عن مسمى له. إننا نحاول الامساك بالظلال التي يلقيها

غموض الكلى فالقياس الخاطىء - عندما تتشبع به قوالب اللغة - ينتج في العادة عدم ارتياح ذهني (وعدم الارتياح الذهني — عندما يتعلق باللغة — يصبح عميقا) «كل الأصوات والألوان تبعث فينا عواطف لا محددة وتستدعي قدرات غير متجسدة تسمى آثار خطواتها على قلوبنا عواطف («ييتس»).

على ذلك فإن الاجابة ليست رومانسية: لا تسأل عن ماهية الزمن بل اسأل عن الكيفية التي تستعمل بها كلمة «الزمن». إن قول هذا أيسر من فعله، فالفيلسوف — حين يحاول تقويم اللغة — يكتشف — على حد تعبير «ليتشنبرج» - قدرة اللغة على التلاعب بمفرداتها، وبذا فإنها تجدد لعنتها عليه وتستدرجه إلى مطاردة ظله. فضلاً عن ذلك فإننا حين نعنى بلغات ذات أنساق نحوية مختلفة سنفاجأ بأن الطريق أمام التأويلات المتغايرة مسدود. إن هناك احتمالاً كبيراً في أن الفلاسفة المتأثرين باللغات التي يكون فيها مفهوم الفاعل أقل المفاهيم تطوراً سوف ينظرون إلى العالم بطريقة تختلف عن تلك التي ينظر بها الهندو أوروبيون أو المسلمون» («نيتشه»).

* * *

(2)

يجدر بنا أن نذكر أنفسنا بأن الكلمات «سؤال»، «جواب»، «مشكلة»، و«حل» لا تستعمل دائماً بمعانيها الصحيحة. فمن الواضح أنه غالباً ما يتعين علينا فعل أشياء مختلفة كي نجد السبيل للخروج من الصعوبات التي تواجهنا. المشاكل السياسية — على سبيل المثال — تحل بتبني نهج محدد من

لاجراءات العملية، ومشاكل الروائيين قد تحل باصطناع أدوات تعبيرية تكفل إمكان تبيان أفكار ومشاعر شخصياتهم هناك أيضا مشكلة الرسام المتعلقة بكيفية إظهار العمق أو الحركة في اللوحات الزيتية، ومشكلة إيجاد الاساليب المعبرة بشكل ملائم عما لم يصبح بعد سائدا، كما يوجد ألف سؤال عن التقنية لا يجاب عنها باكتشاف حقائق جديدة بل بانجازات عملية، وهناك أخيرا ما يسمى بالمشكل الاجتماعي. في الفلسفة لا تكمن المشكلة الحقيقية في ايجاد اجابات عن الأسئلة المطروحة بل في إعطاء معنى محدد لها.

ولنتحقق.مما يتكون حل المشاكل الفلسفية؟دعونا نبدأ بآخيل الذي ما يزال — كما يزعم «زينون» — يلاحق سلحفاته حتى يومنا هذا. هبه يجري بسرعة تضاعف سرعة السلحفاة، فاذا كانت المسافة التي تفصل بينهما(1) فإنه يتعين عليه أن يقطع على نحو متتابع 1، $\frac{1}{2}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{8}$، هذه سلسلة لا متناهية ولذا فإنه لن يتمكن أبدا من اللحاق بها. «هراء» (صوت عالم رياضيات): «مجموع هذه السلسلة اللامتناهية متناه (=2) وهذا يحسم الأمر». ولكن - رغم صحة هذا القول - إلا أنه لا يمس جوهر الاشكال، فهو يخفق في نزع زبان اللغز. الفكرة المحيطة هنا هي أنه مهما بعد مدى الشوط الذي يقطعه «آخيل» في هذه السلسلة، هناك باستمرار حد آخر، فالسبق الذي أحرزته السلحفاة يتناقص شيئا فشيئا لكنه لا ينتهي أبدا. لن تكون هناك لحظة يصبح فيها صفرا. هذا هو وجه المعضلة الذي لا نفهمه وهو ذات الوجه الذي يربكنا.

ولكن انظر الى الأمر على هذا النحو. هبنا قد طبقنا البرهان نفسه على دقيقة زمنية. يتوجب علينا القول هنا بأنه قبل مضي تلك الدقيقة يتعين أن يمضي نصفها الأول ثم ربعها ثم ثمنها وهكذا الى ما لا نهاية، ولان هذه العملية لا متناهية فإن الدقيقة لا تنتهي. في التو تبدو الأغلوطة واضحة للعيان.

لقد تم الخلط بين معنيين لكلمة «أبدا»: معنى وقتي وآخر غير وقتي. فبينما يصح القول بأن المتابعة 1، $\frac{1}{2}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{8}$....، لا تنتهي أبدا، فإن معنى كلمة «أبدا» في هذا السياق لا يتعلق اطلاقا بالزمن. فكل ما تعنيه هو عدم وجود حد أخير في هذه السلسلة، أي أنه بالنسبة لأي حد — بغض النظر عن بعده في المتابعة — هناك حد تال له نستطيع اشتقاقه طبقا للقاعدة البسيطة التي تقول «ناصفه». في مقابل ذلك، عندما نقول إن الانسان لا يستطيع أبدا الفكاك من الموت، فإن «أبدا» هنا تعني «ليس هناك وقت».

يتضح الآن أن التقرير الرياضي المتعلق بإمكان السير قدما في المتابعة باشتقاق حدود جديدة طبقا لتلك القاعدة لا يقرر أي شيء بخصوص ما يحدث واقعياً في الزمن. ينبغي أن يكون الخطأ واضحاً الآن : ففي القول «لأن السبق يصغر شيئاً فشيئاً لكنه لا ينتهي أبداً فإن «آخيل» لن يلحق أبداً بالسلحفاة» قفزة من المعنى الرياضي غير الوقتي إلى المعنى الوقتي، ولو كانت هناك كلمات في لغتنا يميزان بين هذين المعنيين لما اختلط الأمر علينا ولخسر العالم إحدى أكثر معضلاته فتنة. بيد أن الكلمة نفسها تستعمل بمعاني مختلفة.

الخلاصة: شيء أشبه ما يكون بالحيلة السحرية، فبينما يتشتت انتباهنا ونحن نحملق بعين العقل في «آخيل» مسرعا في السباق ومنقصًا في كل قفزة

يقفزها السبق الذي أحرزته طريدته، ينساب بكل براءة معنى مغاير عوضا عن المعنى الأصلي.

هذه الطريقة في توضيح الأغلوطة تؤدي مهمتها حين نستعمل الحد الرئيسي الآخر في اللغز. فكما أنه سوف يكون هناك «دائما» حد تال في المتابعة (كلمة «دائما» تبدو في هذا السياق ــ كقرينتها «أبدا» ــ طاهرة وبريئة) فإن السلحفاة ستبقى «دائما» سابقة لآخيل ومطاردة على نحو أبدي.

كثيرة هي أنماط الحيرة: هناك الشك المستحوذ الذي يثيره السؤال: «هل أستطيع أن أعرف أن للآخرين خبرات، وأنهم يرون ويسمعون ويشعرون مثلي؟»، «هل أستطيع التأكد من أن ذاكرتي لا تخونني باستمرار؟»، «هل هناك بالفعل أشياء مادية وليس مجرد انطباعات حسية عنها؟» هناك أيضا عدم الارتياح المشوب بالشك الذي يمكن التعبير عنه بالسؤال: «ما هو كنه وجود الأرقام؟»، كما يوجد الشك القلق «هل نحن حقا أحرار؟». لقد اتخذ هذا الشك الأخير أشكالا متعددة سأشرع الآن في نقاش أحدها، وأعني به ذلك المتعلق بالسؤال عما اذا كان قانون الوسط المرفوع ــ عندما يشير الى القضايا المستقبلية ــ يرغمنا على الاستسلام للحتمية المنطقية. هناك برهان تقليدي يقرر أنه اذا صدق الآن القول بأنني سوف انجز عملا ما غداً ــ كالقفز في نهر «التايمز» ــ فإنني لن أستطيع ــ عندما يأتي يوم الغد ــ تجنب ذلك مهما حاولت مقاومة القفز. بينما إذا بطل الآن ذلك التبؤ فلن يكون بمقدوري القفز في ذلك النهر مهما تعددت محاولاتي للسيطرة على أعصابي. بيد أن هذا التبؤ ــ حسبما يقرر مبدأ الوسط المرفوع ــ إما أن يكون

صحيحا أو باطلا، فتلك حقيقة منطقية، وبذا ننتهي الى نتيجة غريبة مفادها أن ما سوف أنجزه غدا قد قدر على الآن، بل إن المستقبل برمته قد حدد سلفا حسب ضرورات منطقية. فمهما فعلت وأي سبيل سلكت فلن أستطيع تغيير قدري المحتوم قيد انملة. هناك بالطبع بارقة أمل في الخلاص من هذه النتيجة تتعين في رفض قانون الوسط المرفوع حين يطبق على القضايا المستقبلية بما يستلزمه ذلك الرفض من إنكار للمنطق الاعتيادي (هذا بالضبط هو البديل الذي طرحه «لوكاشيفت» الذي اصطنع «منطق الثلاث قيم» باضافة قيمة الاحتمال الى قيمتي الصدق والكذب).

غير أن سبيل الخلاص من هذه المفارقة بيِّن إلى حد كاف، فلقد وقع السائل في خطأ دأب الفلاسفة على الوقوع فيه، وأعني به التسرع في إعطاء إجابة قبل فهم السؤال. أواضح بالفعل ما يسأل عنه هنا؟ يبدو أنه يفترض أن القضية المستقبلية تكون في الوقت الراهن في وضع غير مقرر، فهي ليست بالصادقة ولا الكاذبة، وأنه حين يصبح المستقبل حاضرا تدخل في وضع جديد بحيث تصبح صادقة. ولكن كيف يتسنى لنا معرفة ذلك التغير الذي يحدث من «غير مقررة» الى «صادقة»؟ أيحدث فجأة أم على نحو تدريجي؟ في أي لحظة تبدأ القضية «سوف تمطر غدا» في مرحلة الصدق؟ أعندما تسقط أول قطرة مطر على الأرض؟ وعلى افتراض أن السماء لن تمطر غدا، متى تبدأ مرحلة كذب تلك القضية؟ في نهاية يوم الغد، على تمام الساعة الثانية عشرة مساء؟ وعلى افتراض صدق القضية، أستظلّ صادقة الى الأبد؟ إذا كان الأمر كذلك فعلى أي وجه؟ هل ستظل صادقة على نحو غير متقطع في كل

لحظة من لحظات الليل والنهار، حتى إن لم يكن هناك من يفكر في الامر؟ لسنا في وضع يسمح لنا بالاجابة عن مثل هذه الاسئلة لكن ذلك لايرجع الى جهلنا أو غبائنا بل يرجع الى وجود خلل في الطريقة التي استعملت بها كلمتا «صادقة» و «كاذبة».

عندما أقول «يصدق القول بأنني كنت في أمريكا» فإنني في الواقع لا أقول سوى أنني كنت في أمريكا. فرغم أنني بإضافة العبارة «يصدق القول» الى الجملة «كنت في أمريكا» أتحمل مسؤولية أمام نفسي، الا أن تلك الاضافة لاتؤثر في قدر المعلومات التي تتضمنها تلك الجملة. إن قولك عن شيءً ما إنه صادق لايجعله صادقا، فكم من مجرم يكذب أمام القاضي ومع ذلك فإنه يعلن في كل مرة يكذب فيها ــ ويده على قلبه ــ أنه يقول الصدق.

أصحاب الحتمية المنطقية يتجاهلون خاصية مميزة للطرائق التي يمكن بها استعمال عبارتي «يصدق القول» «ويكذب القول» فرغم امتلاكهما لقوة الاثبات والنفي الا أنهما ليستا عبارات وصفية. إذا قال أحدنا «يصدق القول بأن الشمس سوف تشرق غدا» فكل ما تعنيه قالته هو أن الشمس سوف تشرق غدا، وكل ما أضافه لا يتحفنا بأية أوصاف عن مصداقية ما قال. فإن قال عوضا عن ذلك «يصدق الآن القول بأن الشمس سوف تشرق غدا» فإن هذا يعني أن «الشمس سوف تشرق غدا الآن» وتلك جملة تخلو من أي معنى. لذا فأن تسأل ــ كما سأل أصحاب الحتمية المنطقية ــ «هل يصدق أو يكذب الآن القول بأن كذا وكذا سوف يحدث في المستقبل؟» هو أن تسأل سؤالا لاتمكن الاجابة عليه، وتلك هي الاجابة عليه. هذا

الأمر يلقي بعض الضوء على العبارة القائلة بأن الحق يتجاوز حدود الزمن. فما تعنيه هو أن العبارة «يصدق القول» لا تسمح باضافة أي تواريخ إليها إن وصف القضية «الماس كربون خالص» بأنها صادقة ليلة عيد الميلاد ينطوي على السخف نفسه الذي ينطوي عليه وصفها بأنها صادقة في «باريس» وأنها كاذبة في «تمبكتو» (هذا لا يعني أننا لا نستطيع القول في بعض المناسبات «لقد كان ذلك صحيحا في الأيام الخوالي»، فبالامكان التعبير عن مثل هذا القول دون الاشارة الى مفهوم الصدق).

يتضح الآن شيئا فشيئا اتساق القول بأنه عندما يريد الفيلسوف الخلاص من أي سؤال فإن الشيء الذي ينبغي ألا يفعله هو البحث عن إجابة. السؤال الفلسفي لا يحل بل يتحلل بجعل كلماته من الوضوح بحيث نعتق من اللعنة التي يصبها على رؤوسنا. الخلاص من الخلط يتم هنا باستدراك الأساليب التي تستعمل بها اللغة، ولذا فإنه يكمن في استعمال قواعد اللغة. هنا بالضبط تلتقي الفلسفة مع النحو.

هناك نقطة أخرى تستوجب التوضيح. عندما نقول بخصوص قضية ما إنها صادقة نشعر ــ على نحو يصعب التهرب منه ــ أننا نقول شيئا عن القضية، وأعني به أنها تمتلك خصيصة الصدق. لهذا السبب نظن أن القول بأنها صادقة يجعلها أكثر مما قالته أصلا. بيد أن هذا الأمر يفضي الى نتائج لا نرغب في التسليم بها. تأمل في البداية الظروف التي يكون من المناسب فيها أن نقول عن قضية ما إنها تقول أكثر مما تقرره قضية أخرى. إن السبب الذي يجعلنا نقرر أن «هذا أحمر» تقول أكثر مما تقوله «هذا ملون» هو أننا

نستطيع اشتقاق القضية الثانية من القضية الأولى بينما يستحيل العكس. وعلى نحو مشابه، فإن القضية «اليوم هو يوم الثلاثاء» تقول أكثر من «اليوم هو أحد أيام الاسبوع». المعيار الذي يطرح نفسه هنا يقرر أنه ــ بالنسبة لأي قضيتين (س) و(ص) ــ القضية (س) تقول أكثر مما تقوله (ص) اذا كانت (ــ س . ص) قضية ذات معنى وكانت (س ــ ص) قضية متناقضة. نستطيع الآن تحدي من يزعم أن «يصدق القول بأن س» تقول أكثر من (س). إذا صدق زعمه توجب أن يكون للعبارة «يكذب القول بأنها تمطر، لكنها تمطر» معنى. ولما كان الأمر على غير هذه الشاكلة فإنه ملزم بأن يوضح لنا المعيار البديل الذي يستعمله. نحن لا نعارضه بل نذكره فحسب بالكيفية التي تستعمل بها مثل هذه العبارات في مثل هذه السياقات غير الفلسفية، وبأنه إن كان يرغب في الاستمرار في استعمالها بتلك الكيفية فإنه سيقع في تناقض مع نفسه. كل ما نفعله هو أن نجعله واعيا لممارساته وأن نلزمه بتفسير ما يقول. نحن لا نزعم أنه لا يستطيع، فقد يقول إنه عندما يعزو الصدق الى قضية ما فإنه يود التعبير عن أحد أمرين: تطابقها مع الواقع أو معرفته لصدقها لكنه سيواجه ــ في الحالة الأولى ــ الصعوبة نفسها التي حاول التهرب منها، إذ سيتعين أن يكون للعبارة «إن كونها تمطر يتعارض مع الحقائق الواقعية، لكنها تمطر» معنى، أما في الحالة الثانية فاللثام يماط عن صعوبات جديدة. فمن جهة فإن الكلمات «يصدق القول»... ــ عندما تنطق من قبل أفراد متعددين ـ سوف تعني أشياء مختلفة. ومن جهة أخرى ـ وهذا أمر خطير بالنسبة لكل من يعتقد في الحتمية ـ فإن المطابقة بين الصدق والمعرفة

سوف تسحب البساط من تحت قدميه. فلن يُعنى أي شخص باحتمال كتابة لما ينوي كتابته لأن ذلك لن يعني أنه يستحيل عليه كتابته بل يعني أنه لا يعرف أنه سيكتبه، وبذا تكون المعضلة قد تلاشت تماما.

إن مبرر تناولي لهذه القضية بشيء من التفصيل يتعلق بقدرة سبيل الكشف عن معضلة الحتمية على إبراز أوجه كثيرة في غاية الأهمية. الأول هو أننا لا نرغم مناقشنا بل نتركه حرا كي يختار لنفسه الطريق الذي يراه ملائماً لاستعمال كلماته. له أن يتجنب الطرائق المألوفة فاللغة تسمح بذلك لاسيما إن لم يكن ثمة سبيل أمامه للتعبير عما يود التعبير عنه. له أيضا أن يستعمل الكلمة نفسها بمعاني متغايرة. شيء واحد نؤكد عليه هو أن يكون مدركا تماما لما يفعل. إذا التزمنا بهذا النهج فلن يحدث أي جدل بيننا.

تلك هي أيسر السبل لتجنب الدجماطيقية في الفلسفة. إن صعوبة هذا النهج تكمن فحسب في طرح القضايا بأسلوب يمكن استيعابه وفي ترتيب الأمور عبر رحلات تمكننا من تكوين وجهة نظر شمولية واضحة.

الوجه الثاني هو أننا لا نستعمل البراهين لاثبات أو دحض أي موقف فلسفي، بل إن قدرتنا على النظر الى الأشياء كما هي عليه ترجع الى أننا لا ننزع نحو أي موقف فلسفي بعينه. الوجه الثالث هو أننا نصف ولا نأول التأويلات الاستدلالية لا تكفينا لأنها تدفع بالسؤال «ولكن لماذا هذه القواعد الاستدلالية دون غيرها؟» الى مستوى أعمق. نحن ــ باتباعنا لهذا النهج ــ لا نرغب في طرح مبررات كما أننا لا نكتشف أشياء جديدة، ففي النحو لاشيء جديد يمكن اكتشافه. النحو مكتف بذاته والواقع عاجز عن أن يملي

عليه أي شيء. يتعين علينا ألا نرضى بالمبررات لأنها حتما ستنتهي وسنصل الى أمور غير قابلة للتبرير. في النحو لا نستطيع أن نسأل «لماذا؟».

ولكن ألا يفضي هذا النهج الى تلاشي الفلسفة كلية؟ كلا، فهو يسقط فحسب تلك الاسئلة التي يمكن اسقاطها. إن شوق الميتافيزيقي الى أن يلقي بعض الضوء على الغموض الذي يكتنف وجود العالم، أو على الحقيقة التي لا يمكن فهمها والقائلة بأن العالم يمكن فهمه، أو معنى الحياة ــ رغم أنه يطرح أسئلة يعوزها التحديد ــ أقول إن مثل هذا الشوق لا تخمد أنفاسه إن الخلاص من قلق القلب لا يتم بالمنطق. الفلسفة لا تتلاشى، فهي تشتق أهميتها من خطورة الأصنام التي تحطمها.

نستطيع الآن أن نتبين لماذا يفشل البحث عن اجابات تلائم نوع الاسئلة المطروحة. إن مثل هذا البحث مقدر له أن يفشل، فتلك الاسئلة ليست أسئلة حقيقية بل «التباسات يشعر بها كمشاكل» (فتجنشتين) تختفي بمجرد أن تتضح الرؤية. ليس التقدم في الفلسفة رهنا باضافة قضايا جديدة الى قائمتها بل بتغيير المشهد الذهني كلية الأمر الذي يفضي الى تقليص الاسئلة التي تستحوذ علينا. وبوصفها كذلك تعتبر الفلسفة إحدى أعظم القوى المحررة. إن مهمتها - فيما يقدر «فريجه» - هي تحرير الروح من بغي الكلم بفضح الأوهام التي تطل برؤوسها ــ على نحو لا يمكن التهرب منه ــ عبر استعمال لغات كلامية.

* * *

(3)

أنسمع جعجعة (نقدا) ولا نرى طحنا؟ الفيلسوف مجرد شخص يزيل الضباب؟ إذا كان هذا كل ما يقدر عليه الفيلسوف فيبدو أنه في وضع جد مؤسف؟ لحسن الحظ فإن الأمر ليس على هذا النحو. فمن جهة فإن السؤال الفلسفي ــ إذا ما اقتفيت آثاره الى حد كاف ــ قد ينتهي المطاف به الى أشياء ايجابية، كالحصول على فهم أعمق للغة. اعتبر على سبيل المثال الشكوك التي ساورت الفلاسفة حول الأشياء المادية والعقول الأخرى. يبدو لأول وهلة أنه ليست لهذه الشكوك أدنى قيمة. عندما أشك فيما إذا كان بمقدوري إكمال هذا المقال فإن شكي عادة ما يزول بعد فترة معينة، فأنا لا أستطيع الاستمرار في الشك الى الأبد. الزوال هو قدر الشك المحتوم. بيد أن شكوك اللاأدريين لا تزول، فهل هي شكوك حقيقية أم مجرد أسئلة زائفة؟ إنها تبدو زائفة حين نحتكم الى محكمتي الفهم المشترك واللغة العادية، غير أن المشكلة الحقيقية ذات جذور أعمق. فهي تنشأ من كون شكوك اللاأدري تلقي بظلالها على الحقائق نفسها التي تكمن خلف استعمال اللغة، تلك الأوجه الثابتة من الخبرة التي تجعل بناء صرح المفاهيم أمرا ممكنا والتي تستثري في استعمال أكثر الكلمات ألفة. هبك ترى شيئا أمامك بمنتهى الوضوح وأنك حين تشرع في التقاطه يتلاشى تماما. ستشعر حينئذ أن مسا من الجنون قد اعتراك (ما لم يكن لديك ما يبرر الاعتقاد بحدوث خدعة محكمة).

وما الذي ستشعر به فيما لو أصبح ذلك أمرا متواترا؟ أتراك ستكون مستعدا لفصم العرى القائمة بين تجاربك الحسية التي تكون صلب مفهومك

للأشياء المادية وتبطل ما أنجزته اللغة، أم تراك ستفضل العيش في فردوس «الظاهراتية» (ذلك العالم الذي يخلو من الجواهر ويمتلىء بالمعطيات الحسية)؟

لن تستطيع القول في هذا السياق، «انظر: إنها «تتنضد الآن» (نسبة الى المنضدة)» فحتى في هذا الفعل الراهن تنبعث رائحة «الشيئية». لهذا السبب فإن اللاأدري يعمل جاهدا وبصعوبة قصوى لكي يعبر عن نفسه بلغة لا تلائم مقاصده. إنه يعبر عما يجيش بخلده بطريقة مضللة حين يقول إنه «يشك في بعض الحقائق». إن شكوكه من العمق بحيث تؤثر في تراكيب اللغة نفسها، فما يشك فيه قد تشكل في أشكال الكلام، أي فيما كشف عبر استعمال الكلمات الشيئية. إن محاولته النفاذ الى الأغوار العميقة يرغمه على غض الطرف عن اللغة التي يعبر بها عن شكوكه الأمر الذي يجعلنا نعتقد أنه يهذي. لكنه لا يهذي، فلكي يعبر عنها بطريقة لا لبس فيها يحتاج الى لغة جديدة: التعبير عن حقائق جديدة بلغة قديمة مستحيل.

إذا نظرنا الى الأمر من هذه الزاوية تمكنا من رؤية وجهة نظر اللاأدري تحت ضوء جديد، وإذا أخذنا شكوكه على محمل الجد تبين لنا أنها تنير عتمة أسس اللغة وتوضح أي الاحتمالات يمكن للذهن تأملها وأي السبل يمكن انتهاجها لو كان نسيج خبراتنا مختلفا عما هو عليه الآن. إن مشاكله ليست زائفة، فهي قادرة على جعلنا نعي الخلفية التي تختبىء فيها تجاربنا الراهنة والتي تشكلت على أنساقها لغتنا الاعتيادية.

من جهة أخرى فإن السؤال الفلسفي قد يتخذ وجهة أخرى غير التحلل: فقد يتداخل في العلم. حين تساءل «فريجه» عن ماهية الحقائق

الرياضية وما اذا كانت تحليلية أو تركيبية، قبلية أو بعدية، كانت بواعثه فلسفية صرفة، رغم أن المطاف قد انتهى به الى منجم من المشاكل ذات الطبيعة العلمية، الأمر الذي اضطره الى اصطناع آلة جديدة: منطق تجاوز بقوته ودقته ومداه كل ما سمي بهذا الاسم من قبل، استطاع به الكشف عن أعماق جديدة لم تكن متوقعة.

بالامكان كتابة فصل كامل عن مصير مثل هذه الاسئلة وعن مغامراتها المثيرة وتحولاتها المستمرة وعن الكيفية التي تصبح بها ـــ دون أن تتغير ـــ اسئلة من نوع آخر، ينقسم السؤال الأصلي ويتعدد مثل شخصية في مسرحية خيالية. ولنأت على ذكر بعض الأمثلة. هل يمكن للمنطق أن يحدد كلية وبطريقة شكلية دون استدعاء أية أفكار خارجية كاستعمال اللغة وما يترتب عليه ذلك الاستعمال؟ هل يمكن فعل الشيء نفسه مع الحساب؟ أم أن أي تفسير سوف ينطوي بالضرورة على بعض المعطيات الحسية؟ لقد أثارت هذه الأسئلة بحوثا مكثفة عن التفسير الرياضي للانساق الشكلية، كما أن السؤال عن مدى صحة الحدس المنطقي قد تشعب الى جملة من الأسئلة التي تعزى الى نظرية الأنماط المنطقية وبَدهية الاختيار والى مواضيع أخرى أكثر جذرية تتعلق بصحة المنطق الاعتيادي في حالة مقارنته بالانساق الاستدلالية التي طورها الحدسيون. مرة أخرى، هل هناك اسئلة رياضية لا يمكن البت في أمرها بشكل مطلق (لا بالشكل النسبي الذي تحدث عنه «جودل»)؟ هل هناك حدود طبيعية للتعميم؟ إنه لمن المثير أن نراقب كيف تنبثق من اسئلة غير محددة وغير واضحة (كهذه الاسئلة) اسئلة أكثر وضوحا وتحديدا بحيث

تنتج أسئلة علمية.

شيء آخر تجدر مراعاته: إن مثل هذه الأسئلة لا تصبح دقيقة فحسب بل وتصبح واضحة أيضا. اعتبر على سبيل المثال السؤال الآتي: هل يمكن للانهائية المتمثلة في الأرقام الطبيعية أن تقارن باللانهائية المتمثلة في نقط المكان بحيث يمكن أن يقال عن إحداهما أنها أقل من (أو مساوية) للأخرى؟ عندما طرح هذا السؤال لأول مرة لم يكن له أي معنى واضح. على ذلك فقد رشد «كانتور» في بحثه الأصيل قبل اكتشاف (أو اختراع) نظرية الفتات. لقد أدى هذا السؤال مهمته بوصفه علامة تشير على نحو غامض الى منطقة بكر من التفكير، كما وجه خيالنا نحو وجهة بعينها مما ساعد على البحث عبر سبل جديدة. مثل هذه الأسئلة لا تتحلل، لكنها تحل، لا في النسق الفكري القائم بل ببناء نسق جديد ــ كنظرية الفتات ــ حيث يجد المعنى المراد والمتوقع بشكل غامض تحقيقا كاملا. إنها بمثابة حوافز لبناء أنساق جديدة، فهي تشير مما ليس له بعد أي معنى الى ماله معنى.

السؤال هو أول خطوة تسكعية يقوم بها العقل في نزهته نحو آفاق جديدة. إن عبقرية الفيلسوف لا تفصح عن نفسها على هذا النحو المثير إلا عبر طرح الأسئلة. فما يميز الفيلسوف ويعطيه موقعه الخاص هو الرغبة في التساؤل. على أن كون أسئلته غامضة في بعض الأحيان ليس بالخطورة التي يتوهمها البعض، فلا شيء كالتفكير الواضح يحجبنا عن اكتشاف الجديد. لا بأس من الحديث عن الوضوح، لكن الوضوح ــ حين يستحوذ علينا ــ يجعل وأد براعم الفكر الحي في مهدها أمرا جد محتمل. تلك ــ فيما أزعم

ــ هي احدى النتائج المؤسفة التي أفضت اليها الوضعية المنطقية، وهي نتيجة لم يتنبأ بها مؤسسوها وإن اتضحت تماما في أعمال بعض أتباعها، تخيل هؤلاء البشر وقد وقعوا في قبضة هاجس الوضوح يتساءلون ــ معقودي الألسن والخوف يطاردهم ــ «يا إلهي! هل لهذا أي معنى واضح؟». تخيل رواد العلم ــ «كبلر»، «نيوتن»، مكتشفي الهندسات اللااقليدية، فيزياء المجال، اللاوعي، وموجات المادة، تخيلهم يتساءلون هذا السؤال في كل خطوة يخطونها ليست هناك وسيلة أنجع من تلك لتقويض القدرات الخلاقة. ليس هناك مكتشف عظيم يتخذ لنفسه شعار «كل ما يمكن أن يقال يمكن أن يقال بوضوح». إن الاكتشافات العظيمة قد تنبثق من شيء أشبه ما يكون بالضباب الهيولي. لقد كنت دائما أشك في أن الوضوح هو آخر ملاذ لأولئك الذين لا يمتلكون شيئا يمكن قوله.

العقل العظيم متسائل عظيم. تأمل سؤال «كانت» كيف يمكن للهندسة أن تكون ممكنة؟ إن السبيل للاجابة عن هذا السؤال لم يتضح الا عبر النهج البديهي، حين رأى «هلبرت» أن بديهيات الهندسة قابلة لعدد لا متناه من التأويلات وأن الطرائق المحددة التي يمكن بها تفسيرها لا تمت للأهداف الاستدلالية بأدنى صلة، الأمر الذي جعله يميز بين ما يتعلق بشكل البديهيات المنطقي وما يتعلق بمحتواها الحدسي، محدثا بذلك تغييرا جذريا في السؤال بقوله إن النقطة ــ كالخط المستقيم ــ قد تكون أي شيء كان لتحقيق تلك البديهيات. إن وظيفة الاستدلال تتوقف فحسب على العلاقات القائمة بين الحدود الاساسية ولا تتعلق اطلاقا بمحتواها، كما أن هذه العلاقات تتحدد

تماما في البديهيات، ولذا فإن هذه البديهيات هي التي تحدد ما الذي تكونه النقطة وما الذي يكونه الخط المستقيم ومن ثم فإنها تحقق كل المقاصد الاستدلالية. لقد اتضح عبر استعمال هذا النهج أن كلمة «الهندسة» — كما فهمها «كانت» — تشير في الواقع الى علمين مختلفين تماما: الهندسة الرياضية والهندسة الطبيعية، ولقد كان الفشل في التمييز بينهما مدعاة للخلط الذي حدث في ذهنه. فكما يقرر «آينشتين» : «إن قوانين الرياضة - باعتبارها تشير الى الواقع — ليست يقينية، وهي — بوصفها يقينية — لا تشير الى الواقع» إن فضل «كانت» هنا يرجع الى كونه قد رأى المشكلة لا في ايجاده حلا لها.

هناك مشكلة أخرى تطرح نفسها: كيف يتسنى لنا أن نعرف أن اجابة ما تكفي سؤالا قد تمت إثارته؟ وبصفة عامة، كيف تلائم الاجابات اسئلتها؟

الاسئلة المعتادة — «ما الساعة الآن؟» على سبيل المثال — تفصح عبر أشكالها طبيعة الاجابات المتوقعة، فمثلها كمثل — «صك على بياض» قابل لأن يملء. بيد أن الأمر ليس باستمرار على هذا النحو. سؤال «أوغسطين»: «كيف يمكن قياس الزمن؟» — كسؤال «كانت»: «كيف يمكن للهندسة أن تكون ممكنة؟» لا يحدد السبيل الذي يمكن به معرفة الاجابة، فليست هناك علائق واضحة بينه وبين الاجابة. كذلك كان الشأن مع سؤال «هلبرت»: «ما هي النقطة؟». عندما طرحت فكرته القائلة بأن البديهيات الهندسية تحدد بشكل جماعي تعريف الحدود الاساسية الضمني، جاءت تلك الفكرة على نحو غير متوقع، فلم تكن من قبل قد خطرت على بال بشر على العكس

تماماً، فقد قوبلت من قبل الكثير بشيء من عدم الارتياح على اعتبار أنها لا تحل الاشكال بل تتجنبه. هذا بالضبط ما ذهب اليه رجال كفريجه الذي أعلن أن المشكلة لم تحل بعد. فهل بمقدور المرء أن يجعل رجلا كفريجه يرى أن النسق البديهي يطرح الاجابة الصحيحة؟ هل يمكن اثبات مثل هذا الأمر؟ كلا! فالأمر يتطلب من السائل أن يرى المشكلة بشكل مختلف. المطلوب هو تغيير طريقة التفكير فيه كلية.

إن من يرفض حل «هلبرت» إنما يفصح عن المأزق الذي تورط فيه والناتج عن الصيغة التي تم طرح السؤال بها. فهو يبدأ بالقول «النقطة هي...» ثم يتوقف. لا نحتاج ــ لانقاذه من هذا المأزق ــ الى اثباتات بل الى حوار يمكنه من تغيير طريقة تفكيره في المشكلة.

إن «فريجه» لا يختلف كثيرا عمن حيره السؤال عن ماهية الزمن. لنا أن نقترح إعادة صيغة هذا السؤال كي نجعله يستفسر عن الطريقة التي تستعمل بها كلمة «الزمن» فذلك كفيل بجعله أكثر واقعية. ولكن ألسنا ــ بذلك ــ نحاول خداعه؟ يبدو أننا نجيب عن سؤال لم يطرحه، وهذا بالضبط ما حدث مع «فريجه» الذي شعر بأن الأسئلة «ما هو الرقم؟» و«ما هي النقطة؟» لم تتم الاجابة عليها.

إن هدف الحوار في مثل هذه السياقات التي يستحيل فيها الاثبات هو تغيير وضع السائل النفسي. نستطيع الاشارة الى حالات مشابهة وأن نوضح له كيف أن صيغة السؤال لا تشابه باستمرار صيغة الاسئلة. وبذا نحدث تغييرا تدريجيا في خلفية النظائر الواسعة التي تتم رؤية السؤال من

خلالها. إن تغيير مجال اللغة يوهن وضع بعض المعايير الصارمة المتمكنة فينا الى حد لا نرى معه ماهيتها الحقيقية. فاذا تمكنا من ذلك أصبح في وسع رجل كفريجه أن ينعتق من هاجس البحث عن إجابة تلائم سؤاله. تستعمل البراهين في مثل هذا الحوار لا بوصفها اثباتات بل بوصفها وسائل ناجعة لجعله يدرك أمورا لم يكن يعير لها أي انتباه، ليتخلص من قياسات خاطئة، وليؤكد على أوجه تشابه كان قد أغفلها. هكذا يحدث تغير في منظوره. على ذلك، ليست هناك وسيلة لاثبات أنه مخطىء: عندما ينتهي الحوار يصبح قرار قبول الاجابة قراره.

غير أن الأمر ليس مجرد محاولة تفريغ وضع مشحون. إنه يتعلق بمحاولة الفرار من سيطرة الأشكال اللغوية. كم من مرة اقتفينا آثار القنوات التي نحتتها أعداد لا متناهية من تواترات نفس النمط من التعبير، كما حدث عندما قلنا «الزمن يتدفق» وجابهتنا مفارقة «أوغسطين». اللغة القائمة ـــ بطرحها لانماط التعبير التقليدية ـــ تخلق عادات للتفكير يكاد يستحيل الخلاص منها (مثال ذلك نمط نائب الفاعل في اللغات الهندو اوربية). أما عن مدى عمق تأثير تلك العادات فيمكن التعرف عليه من النتيجة التي خلص اليها «ديكارت» حين بدأ من فعل التفكير وانتهى الى تقرير وجود ذات مفكرة. لقد تم دعم بداهة هذه النتيجة بثقل اللغة،هاجس «فريجه» المتعلق بسؤاله «ما هو الرقم؟» يوضح مثلا آخر. لقد اعتقد أن «خمسة» اسم علم لشيء بعينه مستندا على قدرتنا على التحدث عن ذلك الرقم.

ولذا ذهب الى أن الأرقام نوع من البلور الافلاطوني يشار اليه بأل

التعريف (لقد أخبرني طالب صيني أن سؤال «فريجه» لا يسأل باللغة الصينية، فالرقم «خمسة» لا يستعمل إلا في سياقات مثل «خمسة أصدقاء» و«خمسة قوارب»). مرة أخرى، فإننا عندما نقول بخصوص قضية ما إنها صادقة يبدو أننا نقول شيئا عنها، الأمر الذي يدل على قوة التصنيف الى مواضيع ومحاميل. والواقع فإنه من المغري أن نفكر في هذا الشأن بتلك الطريقة حتى أن التفكير بتأويل مغاير لمفهوم الصدق لا يكاد يخطر ببالنا. على أنه تجدر الاشارة الى أننا نعزو التعبير هنا الى أشكال قياسية أخرى لا يتوجب حضورها في أذهاننا على نحو واضح بل يكفي الشعور بها على نحو غامض وغير مفسّر. فمثل هذه الأشكال تؤثر فينا بقدر ما تؤثر فينا الآن القياسات الواضحة. وأخال أن مبرر استحالة الهروب من هذا التأثير يرجع الى الطبيعة الهروبية لهذه المشكلة والى هلامية تلك القياسات، ولو استسلمنا لها لكنا مسؤولين عن هذا الخطأ. لذا يتعين على الفيلسوف ــ عوضا عن الوعظ بتقويم الكلام الاعتيادي ــ التسلح ضد الهفوات التي تعتري أشكال هذا الكلام يتعين عليه أن يسبح ضد تيار القوالب اللغوية الثابتة والمبتذلة وذلك بالسيطرة المقتدرة على فن التفكير في اللغة.

هناك نقطة أخرى. عندما نثني رجلا كفريجه عن بحثه قد يبدو أننا نعيقه عن الوصول الى مبتغاه. أيعني هذا أن حوارنا معه يتعارض مع بحثه؟ وإن كان الأمر كذلك فبأي طريقة؟ باديء ذي بدء أود القول بأن تلك الطريقة ليست بالواضحة ولا المحددة، فهو لا يدري بعدُ ماالذي يروم تحقيقه، كما أن الحوار يجعله يرى الأشياء تدريجيا تحت ضوء مختلف. ولكن كيف

يحدث هذا التغيير؟ في البداية يرى السؤال بالقياس مع اسئلة أخرى، ثم تتداعى القياسات واحدة تلو الأخرى، ثم يكتشف في خضم النقاش أنها كانت مضللة، ومع تغيير الخلفية الذهنية يتضح له رويدا رويدا أن ثمة خللا في صياغة سؤاله وأن تحقيق المهمة التي كان يصبو اليها لم يعد أمرا ذا بال. إنه لا يكف عن بحثه السابق لأنه حاول جاهدا دون جدوى، لكنه يكف عنه لأنه أصبح «يرى» السؤال بطريقة مغايرة، لقد أدرك الآن القياسات التي كانت تضلله وأضحى يرى السؤال بالمقارنة مع خلفية لغوية مختلفة تماما، فالاشكال تتغير أحيانا عندما تقارن بخلفيات مختلفة. في النهاية يتلاشى التوتر الذي كان يعانيه فيقول — وهو يتنفس الصعداء — «نعم! إن الأمر على هذه الشاكلة».

إن الفيلسوف يتأمل الأشياء عبر منثور اللغة، وقد يضلل بقياس ما، ثم يرى الأشياء فجأة تحت ضوء جديد وغريب. ليس بوسع المرء أن يكافح ضد المعضلات الفلسفية ما لم يقلب التربة التي زرعت فيها. وبإحساس أكثر وضوحا لبعض المفاهيم الأساسية تتغير الأسئلة، هذا لا يعني أننا قد نجحنا في إيجاد إجابة. كل ما يعنيه هو أننا قد استأصلنا العوامل التي أثارت السؤال بتحليل أكثر عمقا وقدرة على النفاذ. وجوهر هذه العملية يكمن في أنها تقود السائل — برضى عفوي — لوجهة نظر جديدة. فهو يوافق على أن يقاد ولذا فهو ينتهي بالكف عن بحثه. نحن لا نستطيع إرغام من لا يرغب في متابعة منحى السؤال الجديد، بوسعنا فحسب توسيع رؤية السائل، اضعاف محاباته، وترشيد رؤيته نحو آفاق جديدة. لكن ذلك لا يتسنى انجازه ما لم

يكن راضيا عما يفعل.

نحن نحاول ــ بالتحليل اللغوي ــ مجابهة تأثير مجال اللغة كي يصل السائل على رؤية أعمق لطبيعة مبتغاه ولصرح المفاهيم التي يعبر بها عن سؤاله. ليس بالأمر الهام أن نثبت له أية نتائج: الشيء الوحيد المهم هو أن نغير نظرته للأمور. الرؤية لا تتجسد في نتائج مثبتة وهذا هو المبرر الحقيقي لفشل النهج الاستدلالي. الرؤى لا يبرهن عليها.

في نهاية المطاف يتوجب على السائل أن يتخذ بعض القرارات. هذا ما يجعل الاجراء الفلسفي مختلفا عن الاجراء المنطقي. فالسائل قد يقارن الحالة التي يعنى بها بنظائرها، وله أن يحكم بمدى دقة النظائر التي يختارها، كما له أن يقرر الى أي حد يمكن له قبولها. العلم غني بمثل هذه الأسئلة، ورغم أنها ليست أسئلة علمية إلا أنها تمرس العلماء. إنها اسئلة فلسفية رغم أنها لا تمرّس الفلاسفة.

يمكننا الآن طرح خلاصة القول على النحو التالي:

1. الفلسفة ليست مجرد نقد للغة، ففهمها على هذا المنوال يجعل هدفها في غاية المحدودية، إنها نقد، تدمير، تخلص من المحاباة، وإضعاف لأنماط التفكير الصارمة بغض النظر عما إذا كانت ذات أصول لغوية.

2. يكمن جوهر الفلسفة في التعمق داخل الرؤى ــ وهذا شيء ايجابي ــ ولا يكمن في مجرد إزالة الضباب وفضح المشاكل المفتعلة.

3. الرؤى لا تتجسد في النتائج المثبتة، ولذا فهي غير قابلة للاثبات.

4. ليست هناك براهين فلسفية حاسمة، فالبراهين الفلسفية تحجب ما

يحدث في الواقع. ما يحدث هو تدمير هادىء وصابر لمقولات التفكير.

5. هدف الفلسفة هو إذكاء البصائر كيفما ترى الأشياء من منظور أوسع لا تعترض سبيله المفاهيم الخاطئة.

6. الفرق الاساسي بين المنطق والفلسفة هو أن المنطق يعرقلنا بينما تتركنا الفلسفة أحرارا، في الحوار الفلسفي نقاد خطوة خطوة نحو تغيير وجهات نظرنا ــ بتغيير صيغ الأسئلة مثلا ــ وهذا يختلف عن استنباط النتائج من مقدمات معطاة سلفا. دعونا نسيء اقتباس «كانتور» ونقرر أن جوهر الفلسفة يكمن في حريتها.

* * *

(4)

هناك فكرة تقول إن الفلسفة تمرين للذهن وأنه بالامكان حل الاسئلة الفلسفية بالبراهين الحاسمة إن تسنى لنا معرفة كيفية التعامل معها. الأمر الذي يحيرني هو أنني لم أعثر حتى الآن على مثل هذه البراهين، بل إن الشكوك تساورني حول إمكان وجودها. لهذا السبب فإنني أميل الى تقرير نتيجة غريبة مفادها استحالة ذلك الأمر. ليس هناك فيلسوف واحد نجح في العثور على اثبات لأي شيء. البراهين الفلسفية ليست استدلالية ولذا فإنها ليست حاسمة ولا تثبت أي شيء. رغم ذلك فإن البراهين الفلسفية ذات أثر فعال. قبل أن أوضح ذلك سأبين لا معقولية وجهة النظر التي تقرر وجود براهين فلسفية حاسمة. يُمكنُ رؤية أول علامات الخطر من الحقيقة الفاجعة القائلة بأن أقدر الأدمغة تختلف فيما بينها، وأن ما يبدو في عين الواحد أمرا غير

قابل للجدل قد يبدو في عين الآخر خالياً من أي مغزى، يستحيل وجود مثل هذه الاختلافات في الأنساق الواضحة، ووجودها في الفلسفة شاهد على خلو البراهين الفلسفية من الصرامة المنطقية التي تتسم بها الرياضيات والعلوم الدقيقة.

فضلاً عن ذلك، فإن البراهين الحاسمة تنطوي على استدلالات، والاستدلالات تتطلب مقدمات. ولكن أي ملاذ يستطيع الفيلسوف اللجوء إليه للحصول عليها؟ العلم؟ كلا! فمن شأن هذا أن يجعله ممارسا للنشاط العلمي لا الفلسفي. قضايا الحياة اليومية؟ كلا! فلن يكون بمقدوره تجاوزها. القضايا الكلية؟ هذا الخيار يثير جملة من الاسئلة ويميط اللثام عن رؤوسها القبيحة. بأي حق يستطيع الفيلسوف استنتاج «كل» من «بعض»؟ («ان تعمم هو أن تكون أبله» «بليك»). هل يستطيع التأكد من أن هذه المقدمات على درجة من الدقة والوضوح بحيث لا تسمح لتسلل شبح الشكوك؟ هل يستطيع التأكد من أنها ليست تحليلية، فارغة، تعريفات ضمنية، أو ما شابه ذلك؟ هل يستطيع ضمان صدقها؟ وكيف يتسنى له ذلك؟ وحتى على افتراض أنه يستطيع كل ذلك — وهو فرض غير صحيح — فإن هناك مهمة أخرى في انتظاره عندما يأتي الى مرحلة تطوير نتائجه: هل يستطيع التأكد من قدرته على التعامل مع الحدود؟ وكيف يتسنى له ذلك؟ أنا لا اذيع سرا حين أقول إن قواعد المنطق الاعتيادي عادة ما تخفق في الكلام الاعتيادي، وتلك حقيقة طالما حاول المناطقة التغاضي عنها. إن كلمات ذلك الكلام من المرونة بمكان بحيث تكفل لأي شخص التلاعب بمعانيها بالقدر الذي يلائم أوهامه (هناك مجال واسع للمنطق الطبيعي، نحن نعرف

أننا لسنا سعداء. لذا فنحن لسنا سعداء، لكننا نعرف أننا لسنا سعداء، ولذا فنحن سعداء، «بسكال»، «لو كانت قد ماتت، فقد ماتت». هل يستلزم هذا أنها لم تمت؟ واذا كان الأمر كذلك، فحسب أي قاعدة؟ «لو كنت أعتقد ذلك لكنت غبيا». هل يستلزم ذلك أنني لا أعتقد في هذا الأمر؟ إن اللغة الاعتيادية تتضمن الكثير من مشاكلها المنطقية الخاصة.

هذا يجعلني أتطرق الى نقطة أخرى. إن مثل هذه اللغة لا تستحوذ على ذلك النوع من الصرامة المنطقية التي تمكننا من التعبير عن البديهيات. إنها تحتاج الى ما يشبه المادة الفلزية كي يتسنى لنا بها نحت انساق استدلالية على غرار النسق الاقليدي. لكنك ما أن تشرع في اشتقاق النتائج باستعمال تلك اللغة حتى تبدأ في الكشف عن ليونتها. (باختصار: اللغة مرنة وطيعة للرغبة في التعبير وإن كان ذلك نظيرا لثمن باهض هو الغموض. ولكن كيف يمكن التعبير بها عما لا يوافق أشكالها؟ لو قدر للمنطقي أن يصطنع لغة بوضوح وشفافية الزجاج لفعل، لكنها ستكون فأسا من زجاج، وأي جدوى من فأس زجاجي يتهشم اللحظة التي يستعمل فيها؟). اللغة ليست صلبة، ولذا كان البحث في الفلسفة عن مقدمات ــ عوضا عن التوقف والقول: «انظر» ــ محفوفا بالمخاطر.

كل البراهين الفلسفية ــ اذا استثنينا الانساق «البينوزية» ــ تتوقف على إمكانية تحديد نوع الأسئلة والاجابات والصيغ البلاغية الملائمة. إن هذه الاعتبارات ــ على تعلقها بشؤون اسلوبية ــ تؤثر في قوة البراهين كما تلعب دورا حاسما في تحديد سبل النظر في المواضيع المطروحة. فبمعالجة ومقارنة

أنماط التعبير المختلفة المتعلقة بالمفاهيم الأساسية ــ كالخيال والذاكرة والمتعة ــ نستطيع الامساك بأول خيط من خيوط منطق هذه المفاهيم. ولكن هل نستطيع إثبات أي شيء من هذا القبيل؟ هل نستطيع مثلاً إثبات «ملائمة» شعار ما للسياقات التي طرح فيها؟ ليس هناك فيلسوف واحد استطاع تحقيق هذا الأمر. كل فيلسوف يستعمل كلماته بطريقة ما ويترك الأمر على عواهنه. والواقع أن له الحق كل الحق في أن يفعل ذلك، فأي شيء آخر يمكن عمله، وأي مبررات يستطيع تقديمها؟ هنا ــ على عتبة الدار ــ تبدو فكرة الاثبات الفلسفي خالية من أي مغزى.

كذلك هو الشأن مع اللغة الاعتيادية، فالمرء يستطيع استعمالها بسبل مختلفة. العبارة «موسيقى متجمدة» ــ على سبيل المثال ــ قد لا تعني شيئا، ولكن جرب أن تجعلها نعتا ــ كما فعل «جوته» ــ لكلمة «المعمار» وسيتضح لك عمق دلالتها. القول بأن «الاذرع مليئة بالذكريات الباهتة» يبدو غريبا الى أن تراه في شعر «بروست». «الرغبة في الفهم» لا تعير أدنى انتباه لمخاوف المناطقة، فهي تهب معنى لما يبدو محض هراء. هذا بالضبط ما حدث مع «العتمة المضيئة» و«الكآبة الجذلانة» في السياق الافلاطوني، هناك حوالي 303 مبررات قادرة على تفسير قدرتنا في بعض الأحيان على التعبير عن أنفسنا بعبارات متناقضة يمكن فهمها.

النتيجة: لا يمكن اثبات أن تعبيرا ما يعتبر طبيعيا، أن صياغة بلاغية ما تعد ملائمة، أن سؤال ما يمكن أن يسأل، أو أن متابعة كلامية ما تستحوذ على دلالة بعينها. لا شيء من هذا القبيل يمكن إثباته.

نقطتان أخريتان تعززان ما قلت. في بعض الأحيان ــ حين نشارك في حوار فلسفي ــ نجد أنفسنا نثير الكثير من الأسئلة، وهذا نهج كان قد طبقه «رايل» على نحو فعال على ذلك فإن الأسئلة ليست أقل جدوى من البراهين في جعل المرء يعنى بتأمل وجهات نظره. وأخيرا، فإنه رغم كون عمل الفيلسوف يبدو لأول وهلة مشابها لعمل المنطقي ــ فهو يفحص البراهين ليعرف ما اذا كانت تتضمن حلقات وصل واهية، فإن عمله ذاك ينبغي الا يضللنا. فالبراهين الصحيحة تفضي الى نتائج مثبتة، فأين هي؟ وما هي ثمرة نتاج الفيلسوف؟

لم أُثِرْ أيا من هذه النقاط عن طيب خاطر، فهي تعترض سبيل كل من يود طرح وجهة نظر محايدة عن الموضوع. ولكن ألا تكمن أصول هذه الصعوبات في طبيعة الفلسفة ذاتها؟

* * *

(5)

سأشرع الآن في فحص بعض البراهين الفلسفية، لا سيما تلك التي ينظر إليها على اعتبار أنها تطرح حلولاً حاسمة للمشاكل التي تعالجها، لأرى ما إذا كانت تبرر أي تعديل في وجهة النظر التي طرحتها. أحدها هو برهان «هيوم» الشهير الذي يوضح كيف أن العلاقة بين العلل ومعلولاتها تختلف جوهرياً عن العلاقة بين المقدمات ونتائجها. ما الذي يتكون منه هذا البرهان ؟ إن «هيوم» يذكرنا بما كنا نعرفه دائماً، فهو يقرر أنه رغم وجود تناقض في قبول المقدمة ورفض نتيجتها، ليس هناك تناقض متضمن في افتراض وجود حدث (علة) لا يتبعه حدث (معلول) اعتاد أن يتبعه، بل يتبعه حدث من نوع آخر. هل

هذا إثبات ؟ بالتأكيد إنه ليس إثباتاً من النوع الذي نجده في الأنساق الاستدلالية. الأمر نفسه يسري على برهان «باركلي» الذي يقرر أنه مهما حاولنا فلن نستطيع استحضار فكرة مجردة عن مثلث لا شكل محدد له أو عن رجل بلا صفات خاصة تحدده. هل هذا برهان ؟ إنه يشير إلى الواضح (رغم أن إشارته احتاجت إلى رجل بعبقرية «باركلي»).

أيضا فإن برهاني المتعلق بالمنطقية ليس حاسما، فالخطوة الأساسية فيه تعتمد على إيجاد نظائر للحالات التي تم نقاشها، ولذا فإنه برهان قياسي وليس برهانا منطقيا. وكذلك كان الشأن مع برهاني ضد «زينون» (المقام يضيق بالاسهاب في هذا الشأن).

لنستعرض مثالين آخرين: الأول من النوع الذي يستعمله الفلاسفة هذه الأيام، والثاني من «ارسطو».

عندما نقول عن شخص ما انه «يرى» أو «يسمع» طائرة، أو أنه «يميز» أو «يكشف» قبرة في السماء، أو أنه «يستطعم» أو «يشم» لحم شواء، فنحن لا نعزو له أي نشاط. إن عدم كون «الرؤية» نشاطا يمكن توضيحه بلفت الانتباه الى أننا لا نستعمل زمن المضارع المستمر. فنحن نقول «أنا أرى الساعة» ولا نقول «أنا في حالة رؤية مستمرة للساعة» (''Iam Seeing the Clock'') (هذا إذا استثنينا «مور» الذي اعتاد على القول بأنه في حالة رؤية مستمرة ليده اليمنى) على ذلك فنحن لانجد ادنى غضاضة في القول «أنا انظر على نحو مستمر في الساعة» (''Iam Looking at clock‹) و«استمع على نحو مستمر إلى دقاتها» (›Listening to its ticking'') وعلى نحو مشابه، يصح القول «نسيت أن أضع الرسالة في صندوق البريد» ولا يصح القول «نسيت أن أرى صندوق البريد». لا معنى لسؤالي لك

ـــ عندما تنظر الى ـــ ما اذا كانت رؤيتك لوجهي صعبة أو سهلة، بطيئة أو سريعة، دقيقة أو غير مكترثة، عفوية أو مقصودة، كما لا يصح أن أسألك ما إذا كنت قد انتهيت من رؤية وجهي. لذلك ـــ وكما يقرر البرهان التقليدي الذي كنت قد استعملته في محاضراتي ـــ فإن الادراك ليس فعلا.

النقطة التي أود توضيحها هي أن هذا البرهان ليس قاطعا. فرغم غرابة التعبير «لقد انتهيت من رؤيتك» إلا أن هناك مناسبات خاصة يمكن أن يكون فيها ملائما. إن ضعيف النظر الذي لا يستطيع التحقق من رؤية الأشياء دون التفرس فيها والبحث عن علاماتها المميزة قد يقول على نحو مفهوم «الآن انتهيت من رؤيتك». يحدث الشيء نفسه عندما نتعرض الى ضوء المغنسيوم، ننظر الى المشهد ثم نحتج: «لقد كان ذلك سريعا لدرجة أننا لم نستطع استيعابه». يبدو أنه ليس هناك سوى اختلاف في الدرجة بين مثل هذه الحالات والحالات العادية. تلك بلاشك حالات خاصة، ولكن فكر في الرياضي الذي تتهشم نتائجه أمام أبسط الحالات الخاصة.

مثال آخر. لقد أشار «أرسطو» في معرض انتقاده لافلاطون الى أنه لو كانت المتعة عملية تستمر عبر الزمن لاستطعنا الاستمتاع بسرعة أو ببطء. يبدو أن هذا البرهان ذو قوة مدمرة، فالحديث على هذه الشاكلة يبدو غير معقول على ذلك، أستطيع بشيء من الخيال التفكير في حالات لا يكون فيها مثل هذا الحديث غير طبيعي. حين نستمع الى الموسيقى نستطيع تتبع حركاتها البطيئة والرقيقة وسيبدو أن استمتاعنا بها مختلفا عن استمتاعنا بالموسيقى السريعة والمثيرة. يظهر هنا أن نوعية المتعة ذاتها تتغير كما لو أن

شيئا من الانسياب الموسيقي المخدر قد تداخل فيها. إذا قلت في الحالة الأولى إنني استمتعت بالموسيقى استمتاعي بحمام شمس أو برشف كأس من النبيذ، وقلت عن الحالة الثانية إنني استمتعت بها استمتاعي بعاصفة في البحر، أيكون قولي مجرد هراء؟ كل هذا يشير الى وجود عنصر زمني متداخل في المتعة.

يعد برهانا الخلف والمتراجعة اللامتناهية من أمضى الأسلحة الموجودة في مخزن سلاح الفلاسفة، وقبل أن أشرع في تقويم هذين النمطين من البرهنة سوف انظر في كيفية تطبيقهما في الرياضيات التي تعتبر معقلهما الطبيعي.

سأختار حالة نموذجية: إثبات أن $\sqrt{2}$ كمية صماء غير متجذرة. افترض أن هذا الرقم كمية متجذرة. هذا يستلزم وجود عددين صحيحين (م) و(ن) بحيث:

(1) $م^{2} = 2ن^{2}$

نستطيع الآن أن نجادل على النحو التالي. حيث إن ($م^{2}$) عدد زوجي، يتعين أن تكون (م) عددا زوجيا، الأمر الذي يستلزم أن ($م = 2م_{1}$). التعويض يعطينا:

(2) $2م_{1}^{2} = ن^{2}$

وحيث إن ($ن^{2}$) عدد زوجي أيضا، يتعين أن تكون (ن) كذلك، الأمر الذي يستلزم بدوره أن ($ن = 2ن_{1}$). التعويض يعطينا:

(3) $م_{1}^{2} = 2ن_{1}^{2}$.

وإذا كان الأمر كذلك، توجب أن يوجد عددان (م) و(ن) تقوم بينهما العلاقة الوارد ذكرها في (1)، كما توجب أن تكون لهما أنصاف

تقوم بينهما العلاقة الوارد ذكرها في (3)، وهكذا الى ما لا نهاية. استحالة هذه النتيجة (الناتجة عن كون (م) و (ن) أعداد متناهية) تستلزم خطأ الافتراض المؤقت رقم (1). من ثم فإن $\sqrt{2}$ ليست كمية متجذرة، وهذا هو المطلوب اثباته.

لقد حاول البعض تطبيق مثل هذا البرهان في مجالات غير رياضية، بيد أنني أتردد حين أمعن النظر في محاولاتهم. هناك مثلا برهان طرح ضد استعمال النماذج الميكانيكية يقرر ما يلي. إذا أمكن تفسير الخصائص المطاطية (خصيصة المرونة) بالقوى الكهربائية التي تؤثر بها الذرات في بعضها البعض، فلن تكون هناك جدوى من تفسير فعل تلك القوى بالرجوع الى الخصائص المطاطية للأوساط الميكانيكية (الأثير). أن تفعل ذلك هو أن تدور في حلقة مفرغة. المطاطية تفسر بالقوة الكهربائية والقوة الكهربائية تفسر بالمطاطية. من جهة أخرى فإن محاولة النفاد من هذه الحلقة بافتراض أن مطاطية الأثير ترجع الى القوى الكهربائية التي تعمل بين ذرات الأثير بينما ترجع تلك القوى الى خصائص مطاطية من نمط ثان، أقول إن هذه المحاولة سوف تجعلنا نستمر في متراجعة لا متناهية. لهذا السبب فإن النماذج الميكانيكية تواجه معضلة كل قرن من قرنيها فتاك.

برهان رهيب! أليس كذلك؟ حسنا، نستطيع أن نتخيل صاحب القضية الخاسرة وهو يثأر لنفسه: «ليست هناك أي متراجعة. نعم إن الأثير مطاطي (مرن) ولكن ليس بالمعنى الذي يكون به الحلزون مطاطيا. فبينما يمكن تفسير مطاطية المادة بالقوى الكهربائية، إلا أن مطاطية الأثير ــ لكونها

مصادرة نظرية ـــ غير محتاجة بل وغير قابلة للتفسير»، وبذا يتحطم البرهان على الأرض.

سيقول البعض إن هذا الرد ليس مقنعا. انا أوافق على ذلك، فلست على درجة من البله التي تمكنني من الاعتقاد في النماذج الميكانيكية. إن ما رمت تحقيقه هو الاشارة الى عدم قطعية ذلك البرهان، فهو ليس برهانا قاطعا. إن أنصار تلك النماذج يستطيعون باستمرار البحث عن مخرج من هذه المعضلة. كل ما وضحه البرهان هو أن الاعتقاد في النماذج الميكانيكية ليس أمرا طبيعيا. لكن القول عن أمر ما إنه ليس طبيعيا لا يعني بأي حال أنه مستحيل منطقيا. وهذا بالضبط ما يريد البرهان إثباته. في البرهان الرياضي سالف الذكر ليست هناك هفوات من هذا القبيل ولا سبيل للهرب. الاستدلال بالجملة عبارة عن سلسلة لا سبيل للنفاد فيها وهذا ما لا نجده في البرهان ضد الميكانيكية.

تأمل الآن برهانا مشابها. لقد أنكر البعض إمكان وجود ملكة للارادة التي اعتبرت علة للافعال الارادية والعمليات الذهنية كالتحكم في النزوات والاكتراث بالاشياء وما شابه ذلك. وكنتيجة لذلك اعتبرت أفعال الارادة سببا في جعل السلوك قصديا أو أنها هي التي تجعل نفسها ـــ بشكل يصعب تفسيره ـــ أفعالا جسدية أو ذهنية.

في نهاية المطاف تصبح الأفعال الارادية عللا ومعلولات لبعضها البعض. بيد أن هذا المفهوم يفضي الى معضلة لا يبدو أن هناك سبيلا للخلاص منها. إذا كان ضغطي على الزناد مجرد نتيجة لفعل ذهني (هو ارادة

الضغط على الزناد)، فماذا عن هذا الفعل الأخير؟ أكان مرادا أم غير مراد؟ إن لم يكن مرادا فلا يمكن وصفه بالفعل الارادي، وإن كان مرادا وجب أن نبحث له عن فعل آخر (هو إرادة الضغط على الزناد). غير أن هذا الفعل نفسه سيحتاج ـــ كي يكون اراديا ـــ الى فعل آخر، وهكذا الى ما لا نهاية. الأمر الذي سيكون من شأنه أن يجعل المرء غير قادر على الشروع في فعل أي شيء.

برهان حاذق. لكن السؤال الذي يعنينا هو ما اذا كان حاسما على المستوى المنطقي. هل يثبت حقا أن الافتراض الخاص بوجود ملكة للارادة يفضي الى متراجعة لا متناهية؟ كلا! فبامكان من يعتقد في ذلك الافتراض ألا يستسلم، فقد يقول إن السؤال عما إذا كان فعل الارادة مرادا محض هراء، السلوك قابل لأن يكون مرادا أو غير مراد، أما أفعال الارادة فغير قابلة لمثل هذا التصنيف. الأمر نفسه يحدث مع التذكر. لتذكر شيء ما لا يحتاج المرء لتذكر أنه أراد تذكره ولا لتذكر أنه أراد أن يتذكر أنه أراد تذكره، إنه يتذكر دون الحاجة الى تذكر أي شيء آخر. وعلى النحو نفسه قد يكون ضغطي على الزناد نتيجة مباشرة لفعل الارادة دون أن يكون هذا الفعل الأخير نتيجة من فعل إرادي آخر يكون بمثابة أب له. مرة أخرى يتحطم البرهان على الأرض.

لم يكن قصدي من هذا النقد التقليل من حجم هذا البرهان بل معرفة مدى حجمه لو كان برهانا حاسما لاستطعنا الخلاص من حالات ذهنية كثيرة مشابهة، كالعزم والرغبة، فهناك براهين مماثلة بخصوص هذه الحالات. العزم

مثلا ــ رغم أنه ليس فعلا بسيطا ــ يتعلق بما يحدث فينا قبل الشروع في عمل أي شيء، مثل الاعتبار، التخطيط، التردد، والاختيار. فقد اعتزم على إيجاد خلل في برهان ما فأتأمله بتمعن وهذا فعل يكون نتيجة لذلك العزم. هذا يعني أن هناك عمليات ذهنية تنشأ من العزم، فماذا عن العزم نفسه؟ هل نعتزم أن نعتزم أم أن العزم لا يعزم؟ إن لم يكن العزم معزوما فهو ليس بعزم، وإن كان معزوما فلابد أن يكون نتيجة لعزم آخر، وهكذا الى ما لا نهاية، وكذلك هو الشأن مع الرغبة.

هبني أرغب في شيء ما، هل تكون رغبتي فيه مرغوبة أم غير مرغوبة؟ كل إجابة تقود الى نتيجة غير معقولة.

إذا كانت قوة البرهان تكمن في شكله المنطقي، تعين أن يبقى أثرها في حال الاستعاضة عن حدود ذلك البرهان بحدود أخرى، كأن نستعيض عن «الارادة» بالعزم. ولما كان برهان الارادة معقولا في حين أن برهان العزم لم يكن كذلك، فإن قوة البرهان ليست مستمدة من شكله ومن ثم فإنها ليست منطقية. لقد كان الهدف منه البرهنة على عدم وجود أي نوع من القدرات الذهنية، ولكن دعونا نتذكر أن اثبات عدم وجود أي شيء هو أمر مشكوك فيه باستمرار. فكما لاحظ البعض، ليس هناك من نجح في البرهنة على عدم وجود «أبولو» أو «أفروديت». الأمر المربك حقا هو سهولة تجسيد مثل هذه البراهين في انماط استدلالية زائفة. إن ما أوضحناه في البراهين السابقة ليس مجرد حالات خاصة، فليست هناك براهين فلسفية تنتهي بعبارة «وهذا هو المطلوب إثباته». فمهما كانت قوة هذه البراهين فهي تعجز عن

إرغامنا على قبول أي شيء. لا إرهاب في الفلسفة، لا بهراوة المنطق ولا عصا اللغة.

* * *

(6)

لم أكن أهدف من إثارة هذه الشكوك حول قوة البراهين الفلسفية إنكار قيمتها فرغم قصورها على المستوى المنطقي إلا أنه بوسع الفيلسوف أن يستعملها بنجاح في تبيان ما لم يكن بين أو لم يكن بينا بشكل كاف. هذا ما حدث في الحالات التي ناقشتها: تتم رؤية شيء ما في البرهان، يتم ايضاح شيء ما وإن لم يكن بالشكل الذي أراده المناقش. وإذا كان الأمر كذلك فإن هناك شيئا قد أغفل في الصورة.

قد تكون اعتراضاتنا قد ظلمت البراهين الفلسفية. لقد ظن ــ خطأً كما أوضحت ــ أنها براهين حاسمة وإدحاضات بالمعنى الدقيق. لكن الذي يعنى به الفيلسوف شيء مختلف تماما. فهو في البداية يجعلك ترى نقاط ضعف وجهة نظر ما، ويوضح عدم اتساقها أو يوضح الأفكار غير الطبيعية التي يمكن اشتقاقها منها مستعملا أمضى أسلحته: برهان الخلف وبرهان المتراجعة اللامتناهية. من جهة أخرى تراه يطرح وجهة نظر بديلة ليست عرضة للمشاكل التي تعترض سبيل الطرح المرفوض. إن مثله هنا كمثل المحامي الذي يوضح حيثيات قضيته كي يتسنى لك إصدار حكمك الأخير. لكن الوصول الى هذا الحكم لا يتم عبر سبل استدلالية، تماما كما يحدث في المحكمة. الوصول الى قرار نهائي يختلف جذريا عن استنباط النتائج من المقدمات رغم أن

كليهما عملية ذهنية. نقول إن القاضي «يقضي» وهذا يعني أنه يستعمل تمييزاته الخاصة لا قواعد ميكانيكية. ليست هناك آلات حاسبة تستطيع إنجاز ما يستطيع القاضي إنجازه. وهذه حقيقة تافهة لكنها ذات مغزى. إن قراره عادة ما يكون عقلانيا رغم أنه لا يصل اليه بالاستدلال ولا بتطبيق قواعد شكلية. المطلوب هنا رؤية وليس حكما.

ولذا فإن شأنك في الوصول الى حكم أخير كشأن القاضي، فأنت لا تخطو خطوات المنطق الشكلي بل تستعمل تمييزاتك الخاصة، هذه الاعتبارات توضح لنا أن لكلمة «عقلاني» تطبيقات تتجاوز ما يمكن تطبيقه بالاستدلال. ليس هناك تناقض في القول بأن البرهان عقلاني لكنه ليس استدلاليا رغم أن هناك تناقضا في القول بأنه استدلالي لكنه ليس عقلانيا.

من شأن هذا المنظور أن يغير الصورة كلية. النقطة التي أود التأكيد عليها هي أن الفيلسوف قد يرى حقيقة مهمة وتعوزه القدرة على إثباتها منطقيا. بيد أن كون البراهين الفلسفية غير منطقية لا ينقص من قدر عقلانيتها. البرهان ضد الارادة ـــ رغم كونه برهانا غير منطقي ـــ يمتلك قوة تصعب مقاومتها. ومرجع قوته يتحدد في الامثلة التي تسبق البرهان والى تحليلاتها الجيدة التي تبث الروح في عظامها، يساعدها في ذلك كون العلاقة بين الذهن والجسم علاقة غامضة. إن كون هذا الوضع غير مرض ـــ مضافا اليه جملة الاسئلة غير القابلة للاجابة والامثلة الجيدة ـــ هو ما يجعل البرهان مقنعا.

ماذا تجد عندما تقرأ «رايل» أو «فتجنشتين» ؟ الكثير من الأمثلة مع

قليل (أو لا شيء) من الوصلات المنطقية. الأمثلة تتحدث عن نفسها فهي أكثر اقناعا وأبقى أثرا من البراهين العنكبوتية. كل واحد منها يقوم مقام قياس، وهي ــ بشكل جماعي ــ تنير الخلفية اللغوية فتكون النتيجة أن ترى الحالة أمامنا تحت الضوء الذي تبعثه. هذا لا يعني أن البراهين تعوز ما يعطيها أي قيمة، فبرهان الخلف يشير في العادة الى عقدة ذهنية، وكذلك شأن برهان المتراجعة اللامتناهية. لكنها تشير فحسب، القوة الحقيقية تكمن في الامثلة. تستطيع إغفال كل البراهين الفلسفية في أي كتاب فلسفي جيد دون أن يخسر شيئا من قدرته على الاقناع. البحث في الفلسفة عن براهين حاسمة مجرد بحث عن ظل الأصوات.

وحتى لا يساء فهمي دعوني أعترف بأن البراهين المحدودة ذات الخطوات المنطقية القليلة قد تكون حاسمة. لكن النقطة الجوهرية هنا هي أن فهم وجهة نظر فلسفية كلية ــ من «هرقليتس» الى «نيتشه» و«باركلي» ــ ليست مجرد خطوات منطقية. إن وجهات نظر كتلك لا تشتق، وهي إن وجدت لا تثبت ولا تدحض بالاستدلال المنطقي، رغم أن البراهين قد تلعب دورا في جعلها مقبولة.

يبقى سؤال أخير: إن لم يكن بالامكان اشتقاق وجهات النظر الفلسفية استدلاليا من مجموعة من المقدمات، فكيف يتسنى الوصول اليها؟ كيف يصل الفيلسوف الى مكان ليس له طريق؟ هذا يجعلنا نناقش معضلة أكثر عمقا.

* * *

(7)

قد يكون من المناسب أن تجيب ـــ حين تسأل عن هدف الفلسفة ـــ بالقول بأنها «تجعل الذبابة ترى السبيل للخروج من الزجاجة». على ذلك فإن هناك شيئا مثيرا على نحو عميق في الفلسفة، حقيقة لا يمكن فهمها من هذا المنظور السّلبي. الفلسفة ليست مجرد «توضيح للأفكار» ولا مجرد «تقويم لاستعمال اللغة» ولا شيء من هذا القبيل الملعون. ما الفلسفة؟ إنها أشياء كثيرة لا يمكن وصفها في صيغة واحدة. فإن أرغمت على التعبير عن ماهية أكثر جوانبها جوهرية لقلت بدون تردد «الرؤية» في لب أي فلسفة تستحق هذا الاسم رؤية تنبثق منها وتأخذ شكلها المرئيّ. حين أقول «رؤية» فأنا أعني ما أقول ولا أحاول أن أكون رومانسيا. الخاصية المميزة للفلسفة هي النفاد في ذلك القالب الميت من العرف والتقاليد بهدف الخلاص من الأفكار المسبقة والحصول على سبيل أمثل لرؤية الأشياء. نشعر جميعاً بأنه على الفلسفة أن تميط اللثام عما هو مستتر (أدرك جيداً أن وجهة النظر هذه محفوفة بالمخاطر). على ذلك فمنذ «أفلاطون» وحتى «مور» و«فتجنشتين»، اهتدى كل فيلسوف بهدى رؤية تطرح طريقا جديدا للفكر الانساني وتفتح نوافذ على ما لم ير من قبل، فبغير هذه الرؤية قد يصبح تقنيا جيدا، لكنه لن يترك أي علامات على طريق تاريخ الأفكار. الأمر الحاسم هنا هو تكوين رؤية جديدة وما يصاحب هذا التكوين من إرادة لتغيير المشهد الثقافي كلية، وكل ما عدا ذلك يعتبر أمرا ثانويّا.

هب أن شخصا تمرد على وجهة نظر مقبولة لأنه أحس بنفسه يتفتت

تحت مقولاتها. الوقت قد يأتي عندما يعتقد ــ مخطئا أو مصيبا ــ أنه قد حرر نفسه منها، عندما تتطور على نحو مفاجىء نظرته الى المحاباة التي تركته مستبعدا، أو عندما يعتقد ــ مخطئا أو مصيبا ــ أنه قد توصل الى منظور يرى من خلاله الأشياء وقد انتظمت بشكل واضح كما يرى الصعوبات التي كانت تعرقله تتحلل بشكل سحري. اذا كان صاحبنا فيلسوفا فيناقش الأمر مع نفسه ويشارك الآخرين في رؤية ما قد رآه. البراهين التي يطرحها والاقتراحات التي يقدمها تهدف الى شيء واحد: كسب الآخرين وجعلهم يرون ما رأى بالطريقة التي رأى بها. ورغم أنه قد يبدو للغرباء طارحا للبراهين، إلا أن هذا ليس بالأمر الهام. المهم هو أنه قد رأى الأشياء من منظور جديد. البراهين تأتي في مرحلة لاحقة لتعزز ما رآه. هذا لا يحدث مع كل الفلاسفة، لكنه يحدث مع العظماء منهم. وظيفة الآخرين هي التخلص من جيوب المقاومة التي خلفتها وجهات النظر السابقة. وبغض، النظر الى أي حد يمكن استساغة الأمر، إلا أننا نجد أنه خلف البراهين المحكمة والمطروحة بشكل منطقي، هناك رغبة لتغيير سبيل التفكير كلية. وفي دفاع الفيلسوف عن وجهة نظره سيجد أنه لزام عليه ـ شاء أم أبى ـ تدمير كليشيهات التفكير السائدة بتبيان الأغاليط المستترة خلف وجهات النظر التي يرفضها، بل إن الشكوك قد تساوره حول معايير التقويم ذاتها. بهذا المعنى تعتبر الفلسفة إعادة لتقويم المعايير. يعيش في نفس كل فيلسوف مصلح، ولهذا السبب نشعر بأنه في كل تطور في العلم يتعلق بالمعـايير ـ من «جـاليليو» إلى «آينشتين» و«هايزنبرج» مغزى فلسفي.

إن كان الأمر على هذا النحو، فإن العلاقة بين المنطق والفلسفة تظهر بشكل جديد. الصراع بين المنطق الشكلي وغير الشكلي أو الأقل شكلية، كالصراع بين المفاهيم الاصطلاحية ومفاهيم الحياة اليومية، ليس بالأمر الهام هنا. إنه الخلاف بين استنباط نتيجة ورؤية ـــ أو جعل المرء يرى ـــ أوجه جديدة.

باختصار شديد، إن البرهان الفلسفي ينجز أكثر وأقل مما ينجزه البرهان المنطقي: أقل في أنه لا يثبت أي شيء بشكل قاطع، وأكثر في أنه لا يكتفي ـــ إن كان ناجحا ـــ بإثبات حالة خاصة منعزلة، بل يحدث تغييرا في كل منظورنا الذهني، وكنتيجة لذلك يتم استحضار العديد من مثل تلك الحالات الخاصة أو التخلص منها ـــ حسبما يستدعي الأمر. هل تعتبر التوضيحات ضرورية؟ بمجرد أن أوضح «هيوم» اغلاط اسلافه المتعلقة بفكرة العلية أصبح من المستحيل على أي شخص أن يفكر في الأمر على طريقة «اسبينوزا» الذي لاح عالمه غريبا كالقمر. اذا نظرت الى «صورة لغزية مجمعة»، سترى فيها في البداية متاهة من الخطوط، ثم ستلاحظ فجأة صورة وجه. هل تستطيع الآن بعد اكتشاف الوجه رؤية الخطوط كما كنت تراها من قبل؟

هذا ما حدث مع الاخلاط التي خلصنا منها «هيوم»: إعادة أسر مزاج الماضي، والرجوع الى الضباب يصبحان أمرا مستحيلا، وتلك هي إحدى أهم صعوبات فهم تاريخ الفلسفة. وللسبب نفسه وضع بزوغ نجم التقنيات اللغوية حدا لكل الانساق الخيالية الغابرة.

الفلسفة محاولة لتذويب عادات التفكير المتجمدة والاستعاضة عنها بعادات أقل خشونة وصرامة. وبالطبع فقد يأتي دور هذه العادات فتصبح أكثر صلابة بحيث تعرقل التطور. «كانت» ـــ رغم أنه بدا مدمرا بالنسبة لمعاصريه ـــ كان يتمسك بفخر بجدول مقولاته والتي بدت لنا ضيقة بشكل غير مبرر. إن محرر الأمس قد يصبح طاغية اليوم.

يتضح الآن خطأ الرؤية القائلة بأن الفيلسوف منطقي أقل اقتدارا، فهو يعنى بشيء مختلف تماما. البرهان الفلسفي ليس تقريبا للبرهان المنطقي كما أن البرهان المنطقي ليس المثال الذي يحاول الفيلسوف تحقيقه. إن هذه الرؤية تسيء وصف ما يحدث بالفعل. الفلسفة ليست تمرينا في المنطق الشكلي، فالبراهين الفلسفية ليست سلاسل فاشلة من الاستنباط الفلسفي، كما أنه ليس بالامكان تجسيدها في أنماط استدلالية. الخلط الذي يحدث هنا هو الخلط بين هدف العلماء المتعلق بإيجاد حقائق جديدة وهدف الفلاسفة المتعلق بالحصول على رؤى. وحيث إن هذين الأمرين غير قابلين للمقارنة، فلا غرو أن يعجز الفيلسوف عن استخدام اسلحة المنطقي، حتى وإن شارك المنطقي في المعركة. الصراع حول قانون الوسط المرفوع في الرياضيات صراع بين طائفتين، يستحوذ كل منهما على مفاهيم معرفة بشكل دقيق. على ذلك فلا يبدو أن هناك وسيلة لحسم الجدل بطريقة مقنعة. لو كانت المشكلات الفلسفية تنبع من الطبيعة اللينة التي تتميز بها مفاهيم الحياة اليومية، فلماذا ينشأ مثل هذا الصراع في أكثر العلوم دقة؟

لم تكن هناك أية مبررات مقنعة للخيار في حالة قانون الوسط المرفوع،

لقبول الداروينية، للاقلاع عن النسق البطليموسي، أو إنكار مبدأ العلية. لو كان ذلك بالامكان لما تسنى وجود معتنقين للقضايا «الخاسرة». أكان شأنهم كشأن سيء الحظ الذي حاول «تدوير المربعات»، يضيعون وقتهم في محاولة إنجاز ما ثبت منطقيا استحالة إنجازه؟ الواقع أن مثل هذه الصراعات لا تحسم، أو لا تحسم كلية، باضافة شواهد جديدة أو بالاثبات المنطقي. بالطبع، كلا الفريقين يأتي ببراهينه لساحة القتال لكنها ليست قاطعة. هناك معارك لا تخسر ولا تكسب على نحو لا رجعة فيه. هذا وضع نمطي، نغمة متكررة في تاريخ الفكر البشري.

عندما يصل العلم الى مرحلة حرجة تصبح فيها الأفكار الاساسية موضعا للشك، تيار جدل من نوع غريب. ومجرد كون العلماء البارزين على اختلاف أمزجتهم ووجهات نظرهم ــ يشعرون بضرورة المشاركة فيه، أقول إن ذلك حقيقة تستدعي التأمل. وما يحاول هؤلاء فعله ــ اعترفوا بذلك أو لم يعترفوا ــ هو كسب زملائهم العلماء الى صفهم. وبالدرجة التي تكون بها براهينهم محاولات لتغيير المزاج الثقافي كلية، تتسم هذه البراهين بطابع فلسفي. أهذا مجرد مصادفة؟

* * *

(8)

لقد تحدثت عن «رؤية وجه جديد» دون أن أحاول تفسير هذا المصطلح. آمل أن أقوم بذلك الآن بشكل غير معمق بإعطاء مثال أو مثالين للتوضيح. هناك مفارقة تتعلق بفكرة بعض الاكتشافات. لقد كان «ديكارت»

مكتشف الهندسة التحليلية، ولكن هل كان بمقدوره البحث عنها؟ من السخف أن نقول إنه امضى عدة سنين يبحث عنها. عوضا عن ذلك نميل إلى القول في مثل هذه الحالة إلى أن نشدان الهندسة التحليلية أمر مستحيل أولاً، لانه لم تكن قد رؤيت، وثانيا لأنها رؤيت. ولكن إن لم يكن بمقدوره أن يبحث، فكيف وجد؟ هذا يقودنا مباشرة الى لب الموضوع.

اعتبر أولا حالة متخيلة. في حساب القضايا ــ كما أسسه «فريجه» ــ هناك فكرتان أوليتان: «ليس» و«أو». بعد ذلك اكتشف «شفلر» إمكان قيام ذلك الحساب على فكرة واحدة (دالة «الخط»). من أي نوع كان هذا الاكتشاف؟ هب أن «فريجه» ــ بمحض المصادفة ــ قد كتب كل بديهياته المنطقية بالصياغة: (...) ~ v (...) ~ أي باعتبارها مجموع سالبين. وأنه ــ على ذلك ــ اعتقد في ضرورة وجود رمزين للتعبير عن تلك البديهيات (هما «~» و«v»). ثم تخيل أن شخصا آخر نظر الى هذه الصيغ وانتبه الى ما افترضنا أن «فريجه» أغفله، وأعني به أن لها شكل البنية نفسها ومن ثم فإنها تتطلب رمزا واحدا فقط. من أي شيء يتكون اكتشافه؟ إنه يتكون من رؤية تلك الصيغ بطريقة جديدة، في قراءة بنية جديدة فيها. الأمر المهم هنا هو الفهم المستوعب، وطالما كان عاجزا عن رؤية تلك البنية، لن يتسنى له الحصول على ذلك الفهم.

هذا هو الاكتشاف، فهو لا يكمن في طرح رمز جديد خاص بتجميعات رموز قديمة. لقد كان يكفي «شفلر» أن يشير الى تواتر البنى دون طرح «الخط»، فذلك لم يكن أمرا ذا بال.

قد يوضح هذا المثال ما كنت أعنيه بعبارة «رؤية وجه جديد»، فرؤية مثل هذا الوجه هي في العادة لب الاكتشاف الجديد. اذا نظرت الى الصيغ ستجد أنها تتغير فجأة في اللحظة التي تلاحظ فيها البنية الجديدة، وهذه ظاهرة تشبه رؤية شكل ما، حيث تحجم الشكل المرسوم بطرق مختلفة، فتراه مرة صلبا بارزا وفي الأخرى أجوف متراجعا. فجأة يقفز الشكل فوق الشكل الآخر. شيء مشابه يحدث هنا، رغم وجود بعض الاختلافات، فالوجه الجديد ــ حال انبثاقه ــ يتموضع في الذهن بشكل مستمر ولا يمتلك خاصية عدم الاستقرار المحسوس. فهم النمط الجديد في الصيغ يبدو متحدا معها بطريقة أقوى من تلك التي نجدها في التجربة البصرية، وعلى أية حالة فهي أقوى صلة مما تبدو عليه لأول وهلة. في هذا السياق تتحلل الفروق بين الرؤية والتفسير، وبين النظر والتفكير.

الآن، اذا سئل عما اذا كان بمقدور المرء أن ينشد وجها جديدا، فماذا بوسعنا أن نجيب؟ إن إمكان رؤية شيء ما بطريقة بعينها رهن برؤيته بتلك الطريقة، كما أن إمكان رؤية وجه تتوقف على ظهور ذلك الوجه، ولهذا السبب يستحيل توقع الاكتشاف. إنه لا يهتبل أفضل المناسبات بل يأتي على نحو مفاجىء.

لنعتبر مثالا آخر: كيف يمكن أن تكون

$$(5 + 3)^2 = 5^2 + 2.5.3 + 3^2$$

في حين أن هناك برهانا على:

$$(2+3)^2 = 2^2 + 2.2.3 + 3^2 \ ?$$

نعم ولا، حسبما تنظر الى الأمر، (ألا يسترعي انتباهك كون (2) في الحد الأوسط (2) «بنائية» مشتقة من الصياغة العامة للعملية لا من الأرقام الخاصة؟) عندما يعني المرء بالارقام الخاصة فقط يستطيع القيام بالعمليات الجبرية إذا رأى المجاميع الخاصة بطريقة جديدة، أي بوصفها تعبيرات عن قانون عام. (اكتشاف الجبر باعتباره اكتشافا لوجه من أوجه الحساب العددي).

ما يحدث في مثل هذه الحالات التافهة حدث مع «ديكارت» و«آينشتين» و«هلبرت». لم يكن بمقدورهم البحث : لم يكن بوسع «آينشتين» نشدان هوة ذهنية في فكرة التزامن، ولم يكن بوسع «هلبرت» نشدان المنهج البديهي. ورغم أن هذه الاكتشافات تختلف نوعياً عن بعضها البعض، إلا أن هناك مبدإ واحداً تستند كلها إليه. لم «يصل» أي من هؤلاء المفكرين إلى وجهة نظره، فهم لم يسافروا أصلاً. لم يبحثوا لكنهم وجدوا مثل («بيكاسو»). هذا هو وجه القصور الذي يعتري الطرح التقليدي لفكرة الاكتشافات ـ لقد ظن أنها نتيجة «لمنهج» أو «إجراء»، كما لو أن العظماء وصلوا إلى حلولهم عن طريق الاستنباط المنطقي. إن هذا الطرح يغفل تماماً أهم الأمور جوهرية : بزوغ وجه جديد على نحو غير استنباطي ليس بالامكان التنبؤ بلحظات الرؤية وليس بالامكان التخطيط لها أو إرغامها أو التحكم فيها بقوة الارادة.

هل هناك أي قدر من الحقيقة فيما أقول؟ لن أجادل بل سأذكركم ببعض الملاحظات المألوفة. من المعروف أن الفلسفة لا تصنع لكنها تنمو. المرء

لا يختار المعضلات لكنها تصدمه. كل من حاول تأمل المشكلات الفلسفية يلاحظ أن حلولها تأتي على نحو مفاجىء.

الحلول لا تكتشف بالعمل المضني، بل ترى الأشياء فجأة تحت ضوء جديد كما لو ان النقاب الذي يحتجبها قد كشف عنها. كما أن الغشاوة قد زالت من عينيه، تاركة إياه مفاجأً بغبائه الذي جعله عاجزا عن رؤية ما كان واضحا أمامه طول الوقت. الأمر أقل شبها بالعثور على الشيء وأكثر شبها بانضاج وتنمية أفكار أدركت سلفا.

لنعط مثالا للرؤية في الفلسفة: لقد رأى خطأً جسيما في زمانه حين ذهب معظم الفلاسفة الى أن طبائع الأشياء ــ كالأمل والخوف أو العزم، والمعنى والفهم ــ يمكن اكتشافها عبر الاستبطان الذاتي، بينما نشد البعض ــ علماء النفس على وجه الخصوص ــ الوصول الى اجابة عن طريق التجربة لاسيما وأنه لم تكن لديهم سوى أفكار غامضة عما تعنيه نتائجهم لقد غير «فتجنشتين» النهج كلية بقوله : إن ما تعنيه هذه الكلمات يفصح عن نفسه عبر السبل التي تستعمل بها ــ فطبيعة الفهم تفصح عن نفسها في النحو لا في التجربة. لقد كان هذا ــ في ذلك الزمن ــ وحيا أتى له ــ كما أذكر ــ على نحو مفاجىء.

وجهة النظر التي دافعت عنها هنا تقرر أنه في القلب الحي لكل فلسفة رؤية ولذا يتعين أن تقوم على هذا الأساس. الأسئلة التي تجدر مناقشتها في تاريخ الفلسفة ليست ما إذا كان «ليبنتز» أو «كانت» كان متسقاً في جدله بل يجب أن تعنى بما يكمن خلف الأنساق التي شيدها.

الآن أود أن أنهي حديثي بكلمات عن الميتافيزيقا. القول بأن الميتافيزيقا محض هراء هو في حد ذاته محض هراء. إن هذا القول يخفق في تثمين الدور الذي لعبته هذه الأنساق في الماضي على أقل تقدير. لن أناقش هنا مبرر سيطرة الفلسفة على العقل البشري. الميتافيزيقيون ـــ كالفنانين ـــ هم قرون استشعار زمانهم، إن لديهم القدرة على استشعار حركة الروح. (هناك شعر لرلك بهذا الخصوص). هناك شيء رؤوي في الميتافيزيقيين، كما لو أن لديهم القدرة على الرؤية خلف آفاق زمانهم اعتبر على سبيل المثال أعمال «ديكارت». إن كونها قد أثارت الكثير من الجدل يعتبر قصورا. فإن استعضنا عن اعتبار الكلمات باعتبار الروح فإنني أميل الى القول بأن هناك شيئا من الجلال فيها، وجه نبوي من أوجه الطبيعة التي يمكن سبر أغوارها، تنبؤ جسور لما أنجزه العلم في وقت متأخر جدا.

إن اسلاف «ديكارت» الحقيقيين هم أولئك الذين ترجموا روح فلسفته الى مآثر، إنهم «نيوتن» والوصف الرياضي للطبيعة، وليسوا «سبينوزا» أو «مالبرانش» أن تعنى بالتمييزات الدقيقة المتعلقة بماهية الجوهر وبكيفية تعريفه هو أن تحيد عن بيت القصيد. الفلسفة وجدت لتعاش. ما يتعلق بالكلم يندثر، ما يتعلق بالعمل يعيش(*).

* * *

(*) أتقدم بخالص الشكر والتقدير للاستاذ محمد عبد الفتاح (عضو هيئة التدريس بكلية اللغات بجامعة قاريونس) الذي لم يأل جهدا في تقديم العون لترجمة هذا المقال (المترجم).

فرانك رامزي

لابد وأن للفلسفة جدوى، وينبغي علينا أن نحملها محمل الجد، لابد وأن يكون من شأنها أن توضح أفكارنا وأفعالنا. فإن لم تكن كذلك، فهي نزوع يتعين تشخيصه، كما أن النظر إليها على هذا النحو أمر يتطلب البحث، أي أن القضية الأساسية في الفلسفة هي أن الفلسفة هراء. مرة أخرى يتعين علينا أن نحمل محمل الجد أمر كونها هراء، وألا نتظاهر — كما يفعل «فتجنشتين» - بأنها هراء مهم.

نحاول في الفلسفة عرض الأحكام التي نطلقها في سياق العلم وسياقات الحياة اليومية ضمن نسق منطقي يتضمن حدودا أولية وتعريفات وما الى ذلك. الفلسفة في جوهرها نسق من التعريفات أو — في الغالب فحسب — نسق من الأوصاف التي تبين الكيفية التي تطرح بها التعريفات.

لا أخال أنه من الضروري أن نقول مع «مور» إن التعريفات تفسر ما كنا نعنيه بالأحكام التي أطلقناها، فهذه التعريفات توضح كيف ننوي استعمالها في المستقبل. سيقول «مور» إن مثل هذه الأحكام تظل على ما هي عليه، وأن الفلسفة لا تحدث أي تغيير فيما يعنيه المرء بقوله «هذه منضدة». بيد أنه يبدو لي أنه بمقدورها أن تفعل، فالمعنى — أساسا — في وضع كون، ولذا فإن التغيير قد يتحقق فحسب في بعض الحالات النادرة والحرجة. أيضا، فإنه يتعين على الفلسفة في بعض الأحيان أن توضح وتميز بين المفاهيم التي كانت غامضة ومختلطة، ومن الواضح أن المقصود هنا هو فحسب تثبيت

معانينا المستقبلية[1]. إن المطلوب هو أن تحدد التعريفات المعنى المستقبلي على قل تقدير والا تكتفي بطرح سبيل أنيق للحصول على بنية بعينها.

كنت قد اعتدت الكلف بطبيعة الفلسفة عبر سبل مدرسية (اسكولائية) متطرفة. حينئذ لم يكن بمقدوري فهم كلمة، كما لم يكن بمقدوري معرفة ما إذا كانت تعريفاتها المطروحة صحيحة أو غير صحيحة. لم ألاحظ الغموض الذي يكتنف فكرة الفهم كلية، كما لم أنتبه الى الاشارة التي تتضمنها لانماط متنوعة من الاداءات التي قد يتعرض أي واحد منها للفشل الأمر الذي يستدعي إصلاحه. المنطق ينتج تحصيلات حاصلة، الرياضيات تنتج معادلات هوية، أما الفلسفة فتنتج تعريفات. كل هذه أمور تافهة، لكنها تشكل جزءا من العمل الحاسم الذي يهدف الى توضيح وتنظيم أفكارنا.

إذا اعتبرنا الفلسفة نسقا من التعريفات (وتوضيحات استعمال الكلمات التي لا يمكن تعريفها اسميا)، فإن المشاكل التي تثيرها ــ فيما يبدو لي ــ هي المشاكل التالية:

1) أي التعريفات نشعر أنه من شأن الفلسفة طرحها، وأيها نترك للعلم أو نشعر بعدم ضرورة طرحها على الاطلاق؟

---

(1) ستقوم الفلسفة بهذه المهمة أيضا بشكل طبعي طالما لم تكن معانينا السابقة مشوشة تماما، ومثال ذلك، نظرية «رسل» في الأوصاف ــ ذلك النموذج الفلسفي الذي ينبغي أن يحتذى.

2) متى وكيف يتسنى لنا الاستغناء عن التعريفات والاكتفاء بوصف الكيفية التي يمكن بها طرحها؟ (سبق وأن أشرت الى هذه النقطة).

3) متى يمكن للبحث الفلسفي أن ينجز دون مصادرة متواترة على المطلوب؟

1) لا تعنى الفلسفة بمشاكل التعريف الخاصة بل تعنى فحسب بمشاكله العامة: إنها لا تقترح تعريفات لحدود علمية أو فنية بعينها، وإنما تبت في أمر المشاكل التي يثيرها على سبيل المثال أي حد من مثل هذه الحدود أو في أمر العلاقة القائمة بين أي حد من حدود العالم الطبعي وحدود الخبرة.

على ذلك، فإنه يتعين تعريف حدود الفن والعلم، رغم أنه ليس من الضروري أن تعرف اسميا. فمثلا، نقوم بتعريف الكتلة بتوضيح كيفية قياسها، لكن هذا التعريف ليس اسميا، فهو يهب للحد «كتلة» ــ في بنية نظرية ما ــ علاقة واضحة مع الحقائق التجريبية، ولا يفعل أكثر من ذلك. الحدود التي لا تحتاج الى تعريف هي تلك التي نعرف أنه بمقدورنا تعريفها إذا ما استدعى الأمر، مثل الحد «كرسي» أو تلك الحدود ــ التي تشبه الحد ــ «كبي» (Clubs) في أوراق الشدة (الكوتشينة) ــ التي يمكن ترجمتها بسهولة الى لغة بصرية أو أي لغة أخرى دون أن يكون بوسعنا توضيحها ــ كلاميا ــ بشكل ملائم.

2) حل ما أشرت اليه في:

أ) «بمشكلة التعريف العامة» يكمن بشكل طبعي في وصف التعريفات التي نتعلم منها كيفية صياغة التعريف الصحيح في أي حالة بعينها. يبدو أن

كوننا غالبا ما نخفق في الحصول على تعريفات صحيحة راجع الى أن حل المشكلة عادة ما يكمن في عدم ملاءمة التعريف الاسمى، وأن ما نحتاج اليه هو توضيح كيفية استعمال الرمز.

غير أن هذا لا يمس ما يفترض أن يكون الصعوبة الحقيقية التي يثيرها التساؤل ب)، فما قلته لتوّي يسري فحسب على الحالة التي تكون فيها الكلمة المراد تعريفها قد وصفت مجرد الوصف (لأنها عوملت على اعتبار أنها عضو في فئة). وبالطبع، فإنه لا يتم سوى وصف تعريفها أو تفسيرها ولكن بطريقة تمكن من اشتقاق التعريف الصحيح بمجرد الحصول على الكلمة الصحيحة.

بيد أن هناك حالات مغايرة تعطي فيها الكلمة المراد تعريفها دون أن نحصل في المقابل على تعريف لها، بل نحصل على حكم مفاده أن معناها يتضمن ــ بسبل محددة ــ أشياء من أنواع بعينها، أي حكم سيكون بمقدوره أن يعطينا تعريفا لو كانت في حوزتنا مسميات لها.

أما بخصوص جدوى هذا، فمن البين أنه يجعل الحد يتموضع بشكل ملائم في سياق علاقته بالمتغيرات، كما يجعله قيمة للمتغير المركب الصحيح. أيضا، فإنه يفترض إمكان الحصول على متغيرات لا مسميات لها لكل القيم. هناك أسئلة صعبة تتعلق بما إذا كان يتعين دائما أن يكون بمقدورنا تسمية كل القيم، وإن كان الأمر على هذه الشاكلة، فما هي طبيعة هذه القدرة؟ غير أنه من الواضح أن هذه الظاهرة ممكنة في حال تعلقها بالاحساسات التي تتكون من أجلها لغتنا. قد يكون بوسعنا تسميتها، ولكن هل نستطيع تحديد هوية وتسمية التنغيمات التي تتكون منها مثل هذه الاحساسات؟

هناك اعتراض يطرح عادة ضد أوصاف التعريفات ذات الطابع الحسي يقرر أنها تعبر عما يتعين علينا اكتشافه عن طريق التحليل، وأن هذا النوع من التحليل يغير الاحساس المحلل بتطوير التعقيد الذي يتظاهر باكتشافه ولكن رغم أن الانتباه يغير ــ بدون شك ــ خبرتنا، إلا أنه يبدو أن بإمكان أن يميط اللثام عن تعقيد كان موجودا أصلا (أي أنه يمكننا من ترميز ذلك بشكل ملائم)، فهذا يتسق مع أي تغيير في الحقائق العاوضة بقدر ما يتسق مع أي شيء آخر باستثناء خلق التعقيد هناك صعوبات أخرى تتعلق بأوصاف التعريفات هي أننا قد ننتهي ــ إذا ما اكتفينا بها ــ بما لا معنى له، وذلك بطرح متغيرات لا معنى لها. ومثال ذلك المتغيرات الموصوفة كالمتغير «معين» والأفكار النظرية مثل فكرة «النقطة». قد نقول على سبيل المثال إننا نعني بكلمة «رقعة» فئة لامتناهية من النقط، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يتوجب علينا الاستعاضة عن الفلسفة بعلم النفس النظري.

ففي الفلسفة نقوم بتحليل أفكارنا نحن حيث لا يمكن استبدال فئة لامتناهية من النقط برقعة. ليس بمقدور البشر تحديد ما صدقات أي فئة لامتناهية بعينها، «هذه الرقعة حمراء» ليست اختصارا لـ (أ ــ حمراء و، ب ــ حمراء... الخ). حيث تكون «ا،ب».. الخ نقطا. (على أي شاكلة سوف تكون تلك الرقعة لو كانت «ا» وحدها ليست حمراء). إن فئات النقاط اللامتناهية لا تشرع في لعب أي دور إلا حين ننظر الى العقل من الخارج ونطرح عنه نظرية يكون فيها المجال الحسي مكونا من فئات من النقاط الملونة التي يفكر فيها العقل.

إذا كونّا هذه النظرية عن عقلنا يتعين علينا أن نعتبرها مفسرة لحقائق بعينها، كالحقيقة القائلة بأن هذه الرقعة حمراء. بيد أننا إذا أنكرنا في عقول الآخرين وجدنا أنه ليست لدينا حقائق وأن تلك العقول متضمنة في نطاق نظري، كما أنه بوسعنا إقناع أنفسنا أن هذه المركبات النظرية تستنفد حدود المجال. حينئذ سنعود ثانية الى عقلنا وسنقرر أن ما يحدث في الواقع هو مجرد تلك العمليات النظرية. وبالطبع، فإن المادية هي أوضح حالة لذلك. بيد أن هناك فلسفات أخرى ــ فلسفة «كارناب» على سبيل المثال ــ ترتكب الخطأ نفسه.

3) لقد كان تساؤلنا الثالث متعلقا بما إذا كان بمقدورنا تجنب المصادرة على المطلوب التي ينشأ خطرها بطريقة تشبه الطريقة التالية:

يبدو أن المنهج الملائم لتوضيح فكرتي هو ببساطة أن أتأمل مع نفسي «ما الذي أعنيه بتلك الفكرة؟»، «ما هي الأفكار المتميزة المتضمنة في هذا الحد؟»، «هل يمكن اشتقاق هذا من ذاك؟» ــ وأن أختبر ترادف التعريفات المقترحة مع الكلمة المراد تعريفها باستعمال أمثلة واقعية وافتراضية. نستطيع في الغالب إنجاز هذه المهمة دون تفكير في طبيعة المعنى نفسه؟ نستطيع أن نقرر ما إذا كنا نعني بكلمة «فرس» ما نعنيه بكلمة «خنزير» دون أن نفكر على الاطلاق في مفهوم المعنى بشكل عام. غير أنه من الواضح أن البت في أمر أسئلة أكثر تعقيدا من هذه يتطلب بنية منطقية أو نسقا منطقيا يكون بمثابة سياق لها، وقد نأمل الحصول على ذلك بتطبيق بسيط نسبيا للمناهج السابقة نفسها. فمثلا، لن يكون من الصعب أن نعرف أن شروط صدق

القضية (إما ليس «س» أو ليس «ص») هي نفس شروط صدق القضية «ليس س وص معا». في هذه الحالة نشيد منطقا ونقوم بكل تحليلنا الفلسفي دون وعي، مفكرين طيلة الوقت في الحقائق لا في تفكيرنا فيها ومقررين ما نعنيه دون أي إشارة لطبيعة المعاني (وبالطبع، فإنه بوسعنا ايضا التفكير في طبيعة المعنى بطريقة لا واعية تماما، أي نفكر في إحدى حالات المعنى التي نعني بها دون الاشارة الى كوننا نعنيها). هذا هو أحد المناهج وقد يكون هو المنهج الصحيح. بيد أنني أذهب الى كونه منهجا خاطئا والى كونه يفضي الى طريق مسدود. الطريقة التالية هي طريقتي في التنصل منه.

يبدو لي أننا ــ أثناء عملية توضيح فكرتنا ــ نصل الى حدود وجمل لا نستطيع توضيحها بسبيل تعريف معانيها البين. فعلى سبيل المثال، نحن لا نستطيع تعريف الافتراضات المتغيرة والحدود النظرية، لكننا نستطيع توضيح الطريقة التي تستعمل بها، وفي هذا التوضيح نجد أنفسنا مرغمين على النظر لا في الأشياء التي نتحدث عنها بل وفي حالاتنا العقلية أيضا. وكما سيقول «جونسون»، فإنه في هذا الجزء من المنطق لا نستطيع إغفال الجانب المعرفي أو الذاتي.

هذا يعني أننا لا نستطيع توضيح هذه الحدود والجمل لانفسنا دون أن نوضح المعنى لها، ويبدو أننا نصبح في وضع يستحيل معه الفهم. مثال ذلك هو ما نقوله عن الزمن والعالم الخارجي دون فهم المعنى، رغم أننا لا نستطيع فهم المعنى قبل أن نفهم الزمن بالضرورة ومن المحتمل قبل أن نفهم العالم الخارجي اللذين يتضمنهما المعنى. لهذا السبب، فإننا لا نستطيع جعل

فلسفتنا تتقدم عبر تطور منظم الى هدف ما، بل يتوجب علينا أن نعنى بمشاكلنا جملة واحدة وأن تقفز الى حل في الوقت نفسه، وسيتخذ هذا الحل صبغة فرضية لأننا سوف نأخذ به لا بوصفه نتيجة لبرهان مباشر بل لكونه الفرض الوحيد الذي نستطيع التفكير فيه والذي تتوافر فيه شروطنا المتعددة.

وبالطبع، يتعين علينا الا نتحدث بشكل صارم عن برهان، غير أن هناك في الفلسفة عملية تناظر «الاستدلال الطولي» حيث تتضح الأمور رويدا رويدا. ولأننا لا نستطيع ــ للسبب سالف الذكر ــ الاستمرار في ذلك حتى النهاية، فإننا نجد أنفسنا في الوضع العادي الذي يجد فيه العلماء أنفسهم حين يكونون ملزمين بالاكتفاء بالتحسن التدريجي: نستطيع جعل أشياء كثيرة أوضح مما كانت عليه دون أن يكون بمقدورنا جعل أي شيء واضحا.

إنني أجد أنه لا مناص من هذا الوعي الذاتي في الفلسفة إلا في مجال محدود للغاية. نحن ننقاد الى الفلسفة لأننا لا نعرف بوضوح ما نعنيه، فالسؤال هو دائما «ما الذي أعنيه بـ س؟»، كما أننا لا نستطيع البت في هذا الأمر دون التأمل في المعنى إلا في حالات نادرة جدا. لكن هذا ليس عائقا بل ضرورة من ضرورات التعامل مع المعنى، وبدون شك، فإنه يعتبر مفتاحا جوهريا للحقيقة، إذا أغفلناه فإنني أشعر أننا سوف نتورط في الوضع اللامعقول الذي يجد فيه الطفل نفسه حين يشارك في الحوار التالي: «قل إفطار». «لا أستطيع» «ما الذي لا تستطيع قوله؟». «لا أستطيع قول إفطار».

على أنه يتعين ألا تستعمل ضرورة الوعي الذاتي بوصفها مبررا للفروض الخالية من المعنى. إن ما نقوم به هو فلسفة وليس علم نفس نظري،

كما أن تحليلنا لجملنا ــ بغض النظر ما إذا كان يعنى بالمعنى أو بأي شئ آخر يجب أن يكون بطريقة نستطيع فهمها.

الخطر الأساسي الذي يهدد فلسفتنا، إذا استثنينا الكسل والخلط، هو المدرسية (الاسكولائية) التي تعني في جوهرها معاملة ما هو غامض كما لو أنه دقيق ومحاولة موضعته في سياق مقولة منطقية صارمة.

إحدى حالات المدرسية النمطية هي وجهة نظر «فتجنشتين» القائلة انه لا غبار على قضايا الحياة اليومية وإن التفكير بشكل منطقي مستحيل. (هذا يشبه القول باستحالة خرق قواعد لعبة «البردج» لأنك إن خرقتها فإنك لا تلعب «البردج» بل ــ كما تقول السيرة س ــ تلعب «اللابردج»). الجدل حول الألفة قبل الاتجاه الى النتيجة القائلة بأننا ندرك الماضي يعتبر حالة أخرى من حالات المدرسية. إن اعتبارا بسيطا للهاتف الآلي يوضح كيف أن ردود فعلنا لـ (ا، ب) قد تختلف عن ردود فعلنا لـ (ب ،ا). دون ادراك الماضي، ولذا فإن هذا البرهان يعتبر أساسا غير صحيح. إنه يتلاعب «بالألفة» التي تعني أولا القدرة على الترميز، وتعني ثانيا الادراك الحسي. يبدو أن «فتجنشتين» يرتكب أغلوطة اللبس بنفس الطريقة حين يحلل فكرة «المعطى».

* * *

نقطة التحول في الفلسفة

موريتس شلك

يعلن من وقت لآخر عن جوائز تقدم للأبحاث التي تجيب عن السؤال الذي يستفسر عن ماهية التطور الذي أحرزته الفلسفة في حقبة تاريخية تحدد بدايتها عادة باسم فيلسوف عظيم وتحدد نهايتها بعبارة «الوقت الراهن». هكذا يفترض أن هناك قدرا من الوضوح يتسم به التطور الفلسفي للبشرية حتى زمن ذلك الفيلسوف، وأن شكوكا حول ماهية الاسهامات التي طرحت في الأزمنة المعاصرة.

من البين أن ذلك السؤال يعبر عن غياب الثقة في فلسفة الحقبة التاريخية التي انتهت لتوها، وبذا ينتاب المرء شعور بأن المطروح هنا مجرد صياغة محرجة للسؤال: هل أنجزت الفلسفة في تلك الحقبة أدنى تطور؟ فلو كان المرء على ثقة في وجود إسهامات لعرف من أي شيء تتكون.

لو نظر المرء إلى الماضي السحيق بطريقة أقل شكوكية ونزع إلى رؤية تطور مستمر في فلسفته، لفُسِّر الأمر بميل البشر نحو كل ما هو تاريخي ويكون ما عفا عنه الزمن موضعاً مستمراً للتبجيل. فضلاً عن ذلك، فإن قدماء الفلاسفة قد برهنوا على قدرتهم على التأثير التاريخي. لهذا السبب، فإن ما يعتد به هنا هو أهميتهم التاريخية لا أهميتهم الحقيقية لا سيما وأننا لا نغامر بالتمييز بين هذين النوعين من الأهمية.

بيد أن أكثر المفكرين قدرة هم ذات المفكرين الذين يندر اعتقادهم في خلو نتائج التفلسف المبكر ــ بما يتضمنه من نماذج كلاسيكية ــ من أوجه

القصور. هذا أمر يوضحه كون كل الانساق الجديدة تبدأ دوما من نقطة البدء، بقدر ما يوضحه كون كل مفكر ينشد أسسه الخاصة به ويعزف عن محاولة الصعود على أكتاف أسلافه. لقد شعر «ديكارت» — على نحو مبرر — أنه يبدأ بداية جديدة، واعتقد «اسبينوزا» أنه بطرحه للشكل الرياضي قد اكتشف المنهج الفلسفي المثالي. أما «كانت» فقد كان مقتنعا أن الفلسفة بانتهاجه للنهج الذي استحدثه-سوف تلج مسار العلم الأكيد. لسنا هنا في حاجة الى ذكر أمثلة أخرى، فقد كان كل المفكرين العظام تقريبا ينشدون إصلاحا جذريا للفلسفة كما كانوا يعتقدون في جوهرية هذا الاصلاح.

لقد تعددت أوصاف هذا القدر الغريب الذي يترصد الفلسفة وتعدد التأسي عليه لدرجة أصبح معها نقاشه أمرا غير مجد بحيث أضحى الكف عن الخوض فيه وأضحت الشكوكية الصامتة نزوعا ملائما. يبدو أن خبرة ألفي عام قد علمتنا أنه ليس بوسعنا أن نحمل محمل الجد تلك الجهود التي بذلت لوضع حد لهذه الفوضى من الانساق ولتغيير قدر الفلسفة. إن نفس من لا يدرك لا تستكين الى إمكان أن ينجح البشر في نهاية المطاف في حل أعقد المشاكل — كمشكلة «ديادلوس» — فما يخشاه هو أن تخفق الفلسفة في البت في أمر أي مشكلة أصيلة.

إنني أشير هنا الى الاضطراب الذي يعتري الآراء الفلسفية والذي طالما عني الباحثون بالحديث عنه كي أؤكد وعيي التام بمدى ومغزى المعتقد الذي أود التعبير عنه الآن. إننا نجد أنفسنا في الوقت الراهن في خضم نقطة تحول حاسمة في الفلسفة، ولدينا من الشواهد ما يبرر وصولنا الى نهاية لهذا الصراع

غير المجدي القائم بين الأنساق الفلسفية، فبحوزتنا مناهج من شأنها أن تجعل مثل هذا الصراع غير ضروري من حيث المبدأ، وكل ما نحتاجه هو تطبيق هذه المناهج بشكل فعال.

لقد تم تطويرها دون أن ينتبه مدرسو وكتاب الفلسفة، وبذا فإننا في وضع لا يقارن بالأوضاع السابقة. إن فهم تفرد هذا الوضع ـ باعتباره نقطة تحول حاسمة ـ لا يتسنى بدون معرفة هذه المسارات الجديدة، وبالنظر ـ من المنطقة التي تؤدي إليها ـ إلى تلك الجهود المنعوتة بالفلسفية.

إن أصول هذه المسارات تكمن في المنطق. لقد رأى «ليبنتز» بداياتها بشكل غير واضح، وأحدث «برتراندرسل» و«جوتلوب فريجه» في العقود الأخيرة مسالك فيها رحبت من آفاقها، بيد أن «لودفيج فتجنشتين» (في كتابه "Tractatus Logico-Philosophicus, 1922") كان أول من دفع قدما الى نقطة التحول الحاسمة.

من المعروف أن الرياضيات طورت في العقود الراهنة مناهج منطقية جديدة طبقت بداية لحل مشاكلها الخاصة التي لم يتمكن من حلها بمناهج المنطق التقليدية. غير أن المنطق الذي طور على هذا النحو قد أثبت منذ زمن تفوقه على الأشكال القديمة في مجالات أخرى، وبدون شك فإنه سيتبوء مكانها قريبا. هل كنت أشير الى هذا المنطق بوصفه الاداة الناجعة التي تمكننا (من حيث المبدأ) من تجنب الصراعات الفلسفية؟ وهل بمقدوره أن يعطينا قواعد عامة تمكننا من حل المشاكل الفلسفية التقليدية؟

لو كان الأمر على هذه الشاكلة لما حُق لي القول بظهور وضع جديد

تماما، بل حق لي فحسب تقرير حدوث تطور تقني تدريجي يشابه اختراع محرك الاحتراق الداخلي الذي مكن أخيرا من حل مشكلة الطيران.

ومهما تكن قيمة المناهج الجديدة، فإن تطويرها لا يكفل بحد ذاته أي تغيير جوهري. لهذا السبب، فإن نقطة التحول الحاسمة التي أشرنا اليها لاتعزى الى المنطق نفسه بل لشئ مختلف تماما آثاره ومكن من حدوثه المنطق ولكنه يحدث في مستوى أعمق: إنه رؤية في طبيعة المنطق.

إن كون ما هو منطقي — بمعنى ما — شكليا محضا قد عبر عنه مبكرا مرات متعددة. غير أن طبيعة الأشكال المحضة لم تكن من قبل واضحة.

إن مفتاح طبيعتها يكمن في الحقيقة القائلة بأن الادراك المعرفي عبارة عن تعبير أو تمثيل. بكلمات أخرى، فإن الادراك المعرفي يعبر عن حقيقة مدركة فيه. بمقدور هذا أن يحدث بأي عدد من السبل، في أي لغة، وعبر أي نسق اعتباطي من الرموز. هناك شيء مشترك بين كل أنماط التمثيل الممكنة — إذا كانت حقيقة تعبر عن المعرفة ذاتها —، إنه شكلها المنطقي.

هذا يعني أن كون المعرفة معرفة رهناً بشكلها الذي يتم عبره تمثيل الحقائق المعروفة. غير أن الشكل نفسه غير قابل بدوره للتمثيل.

إنه الأمر الهام الوحيد في فعل المعرفة، وكل ما عداه في التعبير يعتبر أمرا عارضا لا تعدو أهميته أهمية الحبر الذي كتب به ذلك التعبير.

لهذه الرؤية البسيطة مترتبات ذات مغزى عميق، فهي تمكننا — قبل كل شيء — من الخلاص من مشاكل «نظرية المعرفة» التقليدية. الأبحاث المتعلقة «بقدرة البشر على المعرفة» — طالما أنها لا تصبح جزء من علم النفس

ـــ يستعاض عنها باعتبارات تتعلق بطبيعة التعبير أو التمثيل، أي تتعلق بكل «لغة» ممكنة بالمعنى العام لهذه الكلمة. أما الأسئلة الخاصة «بمشروعية وحدود المعرفة» فإنها تتلاشى تماما. إن كل ما يمكن معرفته قابل لأن يعبر عنه، وهذا هو كل ما يمكن أن يقال في موضوع الأسئلة ذات المعنى القابلة لأن تثار. لهذا السبب، ليست هناك أسئلة تستحيل من حيث المبدأ الاجابة عنها، وليست هناك مشاكل غير قابلة للحل. إن ما عني به الفلاسفة حتى الآن مجرد متتابعات كلامية لا معنى لها وليست أسئلة أصيلة. حقا إنها تبدو من مظهرها كأنها أسئلة ـــ فهي تلتزم بقواعد النحو العادية ـــ إلا أنها تتكون في الواقع من أصوات جوفاء، فهي تتجاوز قواعد النحو المنطقي الداخلية التي اكتشفها التحليل الجديد.

يستطيع المرء ـــ أينما كانت هناك مشكلة ذات معنى ـــ أن يشير الى السبيل الذي يقود الى حلها. ذلك لأنه من البين أن ذلك السبيل يوضح معناها. وبالطبع فإن اقتفاء أثره قد يتعثر بمواجهته لظروف واقعية أو بقصور في القدرات البشرية. غير أن فعل التحقق الذي يقود إليه الحل في نهاية المطاف هو دائما من نفس النوع: إنه حدوث واقعة محددة يتم التدليل عليها بالملاحظة عن طريق الخبرة المباشرة. بهذه الطريقة يتم البت في أمر مصداقية (أو بطلان) أي قضية من قضايا العلم أو قضايا الحياة اليومية، ولذا فإنه لا يوجد أي اختبار أو تدليل آخر يعدد الملاحظة والعلم الامبيريقي. كل علم (طالما أن كلمة علم هنا تشير الى المحتوى لا الى الترتيبات البشرية التي تهدف الى تحديد ذلك المحتوى) عبارة عن ادراكات معرفية لقضايا الخبرة، ومجموع العلوم ـــ

بما تشمله من قضايا الحياة اليومية ـــ عبارة عن نسق من الادراكات المعرفية. خلف هذا النطاق لا يوجد أي مجال للحقائق «الفلسفية»، فالفلسفة ليست نسقا من القضايا وليست علما.

ما الذي تكونه الفلسفة اذن؟ رغم أنها ـــ بكل تأكيد ليست علما، إلا أن أهميتها تبوئها ـــ كما عهدناها ـــ عرش ملكة العلوم. إن نقطة التحول الحاسمة المعاصرة ترى في الفلسفة نسقا من الأفعال لا نسقا من الادراكات المعرفية، فالفلسفة هي ذلك النشاط الذي يتم عبره تحديد ـــ والافصاح عن ـــ معاني القضايا. بالفلسفة تفسر القضايا، وبالعلم يتم التحقق منها. الفلسفة تعنى بالمعنى، والعلم يعنى بالمصداقية. إن محتوى العلم (أي روحه) يكمن بشكل طبعي فيما تعنيه قضاياه في التحليل النهائي، ولهذا السبب، فإن النشاط الفلسفي المتعلق بإهابة المعنى هو نقطة بدء كل معرفة علمية. لقد أشير الى هذا الأمر حين قيل إن الفلسفة تجهز أسس وأوج صرح العلم، لكنه من الخطأ أن نفترض أن تلك الأسس عبارة عن قضايا «فلسفية» (أي قضايا نظرية المعرفة) متوجة بقضايا «فلسفية» (تسمى الميتافيزيقا).

من السهل أن نرى كيف أن مهمة الفلسفة لا تتعلق بتقرير القضايا، فإهابة معنى للقضايا لا يتم بدوره عبر القضايا. اذا قلت إنني سأعطي معاني لكلمات عن طريق تقرير قضايا تفسيرية وتعريفات ـــ أي بمساعدة كلمات أخرى ـــ فإنه يتعين على المرء أن يسأل أيضا عن معاني تلك الكلمات الأخرى، وهكذا الى ما لا نهاية. ولأن استمرار هذه العملية إلى ما لا نهاية أمر مستحيل، فإنه من

الضروري أن تنتهي بإشارات فعلية، أي باستعراض المعنى بأفعال حقيقية، هذه الأفعال وحدها غير قابلة وليست في حاجة إلى أي تفسير آخر. إن الاهابة النهائية للمعنى ـ لهذا السبب ـ تحدث دائماً عبر الأفعال. إنها الأفعال التي تكوّن النشاط الفلسفي.

إن أكبر خطأ ارتكب في الأزمان السالفة هو الاعتقاد في ضرورة أن يصاغ المعنى الحقيقي والنهائي في قضايا وأنه ــ لهذا المبرر ــ قابل للتمثيل في ادراكات معرفية. ذلك كان خطأ «الميتافيزيقا» فلقد كانت جهود الميتافيزيقيين مكرسة صوب التعبير عن محتوى النوعيات المحضة (جوهر الأشياء) بمدركات معرفية، أي صوب نطق ما لا ينطق(*). إن النوعيات «لا تقال» بل ترى في الخبرة، لكن الادراك المعرفي لا شأن له بذلك.

إن الميتافيزيقا تنهار لا لأن القيّام بمهامها أمر ليس بمقدور البشر ــ كما اعتقد «كانت» على سبيل المثال ــ بل لأن مثل هذه المهام لا توجد أصلا. وعلى نحو مشابه يمكن تفسير تاريخ الصراع الفلسفي بفضح الصياغة الخاطئة للمشكلة.

إذا صح هذا المفهوم ــ بشكل عام ــ توجب أن تكون لنا القدرة على التدليل عليه تاريخيا، وأن تكون له القدرة على تفسير التغير الذي طرأ على معنى كلمة «فلسفة».

هذا ما حدث بالفعل. إذا تطابقت الفلسفة في الماضي وتتطابق حتى

(*) راجع مقالي : "Erleben, Erkennen, Metaphysik", Kantstudien, Vol. 31, 1930.

الآن مع الابحاث العلمية النظرية الصرفة، فإن ذلك يشير الى أن العلم قد وجد نفسه في وضع يحتم عليه توضيح مفاهيمه الأساسية.

إن انعتاق العلوم الخاصة من ربقة الفلسفة تعني أن معنى بعض المفاهيم الأساسية قد استحوذت على قدر من الوضوح الذي يكفل إنجاز بعض النجاحات. وإذا كانت علوم الأخلاق والجمال والى حد كبير علم النفس تعتبر هذه الأيام فروعا للفلسفة، فإن هذا يشير الى أنها لم تستحوذ بعد على مفاهيم أساسية واضحة، وأن الجهود ما تزال تكرس صوب تحديد معنى قضاياها. وأخيرا، إذا التمسنا فجأة الحاجة ــ ضمن علم مدلل عليه ــ الى التأمل ثانية في معنى مفاهيمه الاساسية الحقيقي، وتسنى ــ نتيجة لذلك ــ توضيح معانيها بشكل معمق، فإنه سوف ينظر الى هذا العمل بوصفه إنجازا فلسفيا باهرا. إن هناك ــ على سبيل المثال ــ اجماعا على أن عمل «اينشتين» الذي انطلق من تحليل لمعنى القضايا الزمانية والمكانية كان عملا فلسفيا. فضلا عن ذلك، فإن خطوات العلم الحاسمة تتميز دائما بأنها تعنى بتوضيح معنى قضاياه الأساسية، ولا يحق لمن يخفق في أداء هذه المهمة أن يكون ممارسا للنشاط الفلسفي. إن الباحث العظيم عادة ما يكون فيلسوفا.

غالبا ما يطلق اسم الفلسفة على النشاطات الذهنية التي لا تعنى بالمعرفة المحضة بل بتدبير شؤون الحياة. فمن الممكن أن نفهم ذلك، فالحكيم يسمو على العامة بقدرته على أن يشير بوضوح أكبر لمعاني القضايا والأسئلة المختصة بعلاقات وحقائق ورغبات الحياة.

أيضا، فإن نقطة التحول الحاسمة في الفلسفة تؤكد تحولا حاسما عن

المناهج الخاطئة التي انتهجت منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر والتي أفضت الى تقيم خاطئ للفلسفة إنني أشير هنا الى تلك المحاولات التي أضفت على الفلسفة صبغة استقرائية وأفضت الى الاعتقاد القائل بأنها تتكون فحسب من قضايا ذات مشروعية فرضية. لم يكن هذا الاعتقاد واردا عند المفكرين الأوائل الذين كانوا سينكرونه على اعتبار أنه لايتسق وقدر الفلسفة.

لقد عبر بذلك عن نزوع غريزي سليم يقرر أنه يتعين على الفلسفة أن تجهز الدعم النهائي للمعرفة. الوجه الآخر للعملة هو ذلك الزعم القائل بأن الفلسفة تحدد المبادىء الأولية القبلية الصحيحة، وهذا ما يتوجب اعتباره تعبيرا سيئا عن ذلك النزوع لاسيما وأن الفلسفة لا تتكون أساسا من قضايا.

إننا نذهب أيضا الى عدم اتساق زعم الاحتمالية وشرف مهنة الفلسفة، كما نعد بأن نقطة التحول الحاسمة قد أثبتت بطلان هذا الزعم. إن مفهوم الاحتمال ومفهوم اللايقين غير قابلين للتطبيق على الأفعال الخاصة باهابة المعنى التي تتكون منها الفلسفة. الأمر هنا لا يعدو طرح معنى القضايا بشكل نهائي، فنحن إما نستحوذ على هذا المعنى ـــ وفي تلك الحالة ندرك دلالة القضية ـــ أو لا نستحوذ عليه ـــ وفي تلك الحالة فإننا لا نواجه سوى كلمات جوفاء لا تدل على أي شيء. ليس هناك وسط بين هذين ولا مجال هنا للحديث عن احتمال أن يكون المعنى هو المعنى الصحيح. إن الفلسفة ـــ بعد نقطة التحول الحاسمة ـــ تفصح عن خواصها الحدّية بشكل أوضح من ذي قبل.

إن هذه الخواص الحدية هي التي تكفل وضع حد للصراع بين

الأنساق. أكرر: في ضوء مترتبات الرؤى التي لمحت إليها يحق لنا أن نقرر أن هذا الصراع ـــ من حيث المبدأ ـــ قد انتهى بالفعل...

وبالطبع، فإن بعض جيوب المقاومة ستظل باقية، وسيحاول الكثير لقرون عدة مواصلة التيه عبر الطرق التقليدية، وسيواصل كتاب الفلسفة نقاش الأسئلة الزائفة. بيد أنهم لن يجدوا ـــ في نهاية المطاف ـــ من يستمع اليهم رغم أنهم سيجمعون الممثلين لاقناعهم بمواصلة المسرحية قبل أن يلاحظوا اختفاء المشاهدين التدريجي. حينئذ لن تكون هناك حاجة للحديث عن «المشاكل الفلسفية»، فالمرء سيتحدث فلسفيا عن كل المشاكل، أي أنه سيتحدث بوضوح وبشكل له معنى.

* * *

جلبرت رايل

...هناك فروع كثيرة للبحث المنهجي في أقسام العالم المختلفة. هناك العلوم الرياضية، وعلوم الطبيعة المتعددة، وهناك انسيات أو دراسات علم الانثروبولوجيا الانسانية، وعلم التشريع، والفلسفة، والدراسات اللغوية والأدبية، وعلم التاريخ الذي يشمل بشكل أو بآخر معظم ما عدا ذلك. توجد أيضا علوم كثيرة لا تعنى بتدريس الحقائق بل بتدريس الفنون والمهارات، كعلم الزراعة، وعلم الاستراتيجيات، والموسيقى، وعلم العمارة، والرسم، والألعاب، والبحرية، والاستدلال، والمنهج العلمي. كل النظريات تطبق مبادئها ومعايير بحثها الخاصة، وكل العلوم تطبق مبادئها ومعايير ممارساتها الخاصة.. بكلمات أخرى، فإن هذه النظريات والعلوم تطبق أسسها ومقاييسها التي تقرر مدى نجاح أو فشل الممارسات الخاصة بكل واحدة منها.

أن تطبق المبادئ شيء، وأن تخطو خطوة الى الوراء لتعنى بها شيءٌ آخر مختلف تماما. العالم الذي يتوقف للحظة عن محاولة حل اسئلته كي يبحث عوضا عن ذلك في مبرر طرحها أو ليتساءل ما إذا كانت هي الاسئلة الصحيحة التي يجدر طرحها، يتوقف في الوقت نفسه عن ممارسة دوره

** ** **

بوصفه عالما ويصبح فيلسوفا، وقد تجعله هذه الازدواجية في الاهتمام-كما يوضح التاريخ ــ فيلسوفا جيدا وعالما أفضل في آن واحد. لقد طرحت أمتز النظريات الفلسفية في الرياضيات من قبل رياضيين أرغموا على حل ألغاز تتعلق بمبادىء بحثهم، تلك المهمة ــ التي تعتبر تمرينا فلسفيا ــ أدت في بعض الأحيان الى اصطناع مناهج رياضية، كما أدت في الغالب الى خلق وجهات نظر فلسفية باهرة. كل عبقري مخترع لمناهج جديدة، ولذا فإنه بالضروري ناقد من نوع ما لمبادىء المنهج.

لقد كان الاستاذ «كونج وود» مؤرخا أرقته أسس البحث التاريخي، فلم يهتم فحسب بتفسير بعض العمليات والحوادث التاريخية، بل عني أيضا بتوضيح ماهية التفسير التاريخي الجيد. بيد أن هذا لم يكن مجرد اهتمام تخصص أو تقني، فمعرفة ماهية التفسيرات التاريخية تقتضي تبيان الكيفية التي تختلف بها عن النظريات الكيميائية والميكانيكية والبيولوجية والنفسية وما شابه ذلك. قد يبدأ الفيلسوف متسائلا عن المقولات التي تكون إطار نظرية أو علم بعينه، لكنه لا يستطيع التوقف هنا، بل يتعين عليه أن يحاول التنسيق بين مقولات كل النظريات والعلوم. إن مشكلة «مكان الانسان في الطبيعة» هي ــ تقريبا ــ مشكلة التنسيق بين الاسئلة التي تحكم الابحاث المعملية والأسئلة التي تحكم الأبحاث التي تجرى في المكتبات. غير أن هذا التنسيق لا يتم داخل المكتبات أو المعامل بل يحدث في رأس الفيلسوف.

اخال أن الاستاذ «كونج وود» قد رأى بوضوح أكثر مما رأى به معظم أسلافه الذين برزوا في الفلسفة وفي التاريخ كيف أن العداوة أو التناقض

الظاهر بين الطبيعة والروح (أي بين أهداف العلوم الطبيعية والدراسات الانسانية) مجرد وهم. إن فروع البحث هذه لا تطرح إجابات متنافسة لذات الأسئلة التي تتعلق بذات العالم، ولا تعطي إجابات منفصلة لذات الاسئلة التي تتعلق بعوالم متنافسة، بل تطرح اجاباتها الخاصة عن أسئلة مختلفة تتعلق بذات العالم. إن علم الطبيعة ليس خصما لعلم الهندسة وليس صنيعة له، وعلى نفس النحو، فإن علم التاريخ وعلم التشريع والدراسات الأدبية ليست عدوا ولا خادما للعلوم المعملية. إن مقولاتها (أي مناهجها ومعاييرها) مختلفة..، ولتأكيد هذا الأمر يتعين تحديد هذا الاختلاف. لقد رحل الاستاذ «كونج وود» قبل أن ينهي هذه المهمة، لكنه لم يرحل قبل أن يشرع في إنجازها، فلقد قام بتلك المهمة الفلسفية العظيمة التي تتعين في جعل اللغز مشكلة.

لقد تحفظ الاستاذ «كونج وود» عن المشاركة في التمرينات التي عادة ما يقوم بها الفلاسفة الاكاديميون لتقوية عضلاتهم وللتعبير عن خفة ظلهم. إن ما فقدناه بهذا التحفظ قد عوض عنه بما كسبه العالم، فلقد كتب من أجل عيون زملائه المهنة أقل مما كتب من أجل عيون مواطني جمهورية الفكر. وكنتيجة لذلك، فقد اكتسب نمطا خاصا في الكتابة الفلسفية، والبلاغية التي ترق في الغالب الى مستويات النثر الفلسفي الانجليزي العالية.

* * *

المشكلة

في الاعوام القليلة الماضية، عني الفلاسفة بشكل مركز بطبيعة وأهداف ومناهج أبحاثهم، ولقد كان مبرر هذا الاهتمام راجعا جزئيا الى بعض

الهواجس الوظيفية ــ فالتطور الواضح الذي أنجز في الدراسات الأخرى أشعرهم بالقلق على مدى نجاحهم ــ كما كان راجعا الى تطبيق النظرية المنطقية الحديثة على عمليات العلوم الرياضية والاستقرائية والذي أفضى بدوره الى تطبيقها في الفلسفة.

لقد ألقى عرض المآثر المنطقية لمختلف النتائج العلمية الضوء بشكل مؤس على السؤال المناظر حول أسس المبادىء المنطقية.

إن هدفي هو استعراض البنية المنطقية لذلك النوع من البراهين الذي يعد ملائما للتفكير الفلسفي، بغض النظر ما إذا كانت تلك البراهين تستعمل جدليا في الحوار بين الفلاسفة أو بشكل سلمي في التأمل الفلسفي الشخصي. ذلك أن البراهين لا تؤثر ــ بوصفها أسلحة ــ ما لم تكن مقنعة على المسنوى المنطقي، وإن كانت كذلك فإنها تميط اللثام عن علاقات لا يعد الكشف عنها أقل أهمية من اكتشاف الحقيقة لاسيما وأنه يعتبر أداة ملائمة في ازعاج الخصوم. إن حب الحقيقة لا يتعارض مع الحماس من أجل تصحيح الخطأ.

البراهين الفلسفية ليست استقراءات. ذلك أنه بمقدور المرء التشكيك في (أو إنكار) مقدمات البراهين الاستقرائية ونتائجها دون أن يقع في تناقض. إن الحقائق الملاحظة والفروض المعقولة لا تستحوذ على قدرات توضيحية في الفلسفة أكثر مما تستحوذ عليه الروايات الخيالية والتخمينات.

أيضا فإن الحقائق والتخيلات لا تمتلك أية قدرات تدليلية على حل المشاكل الفلسفية. إن قدرة الحقيقة التدليلية تكمن فحسب في زيادة أو إنقاص احتمال الفروض العامة أو الخاصة، غير أنه من السخف أن نصف

القضايا الفلسفية على اعتبار إنها محتملة أو غير محتملة بشكل نسبي.

من جهة أخرى، فإن البراهين الفلسفية ليست إثباتات من القبيل الاقليدي، أي استنباطات لقضايا مثبتة من بدهيات أو مصادرات.

هذا يرجع الى غياب البدهيات في الفلسفة والى استحالة البدء فيها من مصادرات، ولو لم يكن الأمر كذلك لتسنى قيام مذاهب فلسفية بديلة كما حدث في علم الهندسة.

يعد برهان الخلف نمطا برهانيا ملائما بل ومفضلا في الفلسفة ينتقل هذا البرهان عبر استنباط التناقضات أو المفارقات المنطقية من مقدماته. إن هدفي في هذا النقاش هو توضيح الكيفية التي يتسنى بها ذلك وتوضيح مبرر ضرورته.

من الملائم ـــ بداية ـــ أن نميز بين برهان الخلف القوي وبرهان الخلف الضعيف. يستعمل هذا النوع الأخير في بعض الاثباتات الاقليدية، حيث نجد أن «اقليدس» يبرهن على صحة المبرهنة باشتقاق نتائج من نقيضها تتعارض مع بدهيات نسقه أو تتناقض مع نتائج تشتق من هذه البدهيات. غير أنه يجدر هنا أن نلاحظ أن مثل هذا البرهان ينجح فحسب في إثبات أحد أمرين: أولهما أن المبرهنة المعنية صحيحة إذا كانت البدهيات صادقة، وثانيهما أن كلا من المبرهنة والبدهيات باطل (بمعنى أن نقيض المبرهنة لا يتسق مع صحة البدهيات). في مقابل ذلك، يتكون برهان الخلف القوي من استنباط نتائج (من قضية أو جملة من القضايا) يناقض بعضها بعضا أو يناقض القضية الأصلية. بتعبير آخر ـــ سوف تتم إعادة صياغته فيما بعد ـــ فإن هذا البرهان

يبين أن قضية ما تعد غير مشروعة لكونها تفضي الى نتائج غير معقولة على المستوى المنطقي. القضية المعنية لا تعتبر مجرد قضية باطلة بل قضية لا معنى لها.

ولتبيان كيف أن براهين من هذا النمط تنتمي الى الفلسفة يكفي أن نذكر أنه من الملائم لفيلسوف رافض أن يحاول تدمير هذا التقرير الفلسفي أو ذاك بالكشف عن التناقضات الكامنة فيه. إنني لا أحاول البرهنة هنا على عدم وجود أي نمط برهاني آخر ملائم للفلسفة.

قد يبدو لأول وهلة أن مثل هذه البراهين تستحوذ فحسب على قدرات تدميرية. إنها قد تكون فعالة في القضاء على النظريات السخيفة وبذا فإنها تستحوذ ـــ الى جانب الخاصية الممتعة المتعلقة بدحر الخصوم ـــ على الخاصية المفيدة المتعلقة باخلاء الساحة لتشييد نظرية بناءة. بيد أن شعورا سينتاب البعض مفاده أن التدمير لا ينتج تشييد سكن جديد. إنني آمل الخلاص من أسلحة هذا الاعتراض بتبيان كيف أن براهين الخلف ليست أقل ولا أكثر عدمية من عمليات الدرس. ومستعملا صورة توضيحية أخرى، فإنني أذهب الى أن البراهين الفلسفية سالفة الذكر تشابه التدميرات التي يحدثها المهندسون لاكتشاف مدى قوة المواد. حقا إن المهندسين يمددون ويلوون ويضغطون ويطرقون على القطع المعدنية حتى تنهار، غير أنهم بمثل هذه الاختبارات يستطيعون تحديد القوة التي سيكون بمقدور المعدن تحملها. وعلى نحو مشابه، فإن البراهين الفلسفية تفصح عن قدرات الافكار المنطقية التي يتم بحثها عن طريق تحديد الشكول الدقيقة للاخفاق المنطقي الذي

يرفضون التعامل معه.

* * *

قدرات القضايا المنطقية:

لكل قضية «قدرات منطقية» معينة: بمعنى أنها تتعلق بقضايا أخرى عبر علاقات منطقية قابلة لأن يتم الكشف عنها. فهي مستلزمة كنتيجة من بعض القضايا كما أنها تستلزم أخرى، وهي تتناقض مع بعض القضايا وتتسق مع أخرى، وهي دليل يقوي أو يضعف احتمال فروض أخرى. فضلا عن ذلك، فإنه بالنسبة لأية قدرات منطقية تستحوذ عليها قضية ما، يمكن باستمرار ايجاد أو استحداث مدى لا متناه من القضايا الأخرى التي يمكن تصنيفها معها على اعتبار أنها تمتلك قدرات منطقية مناظرة أو ــ كما يقال عادة ــ على اعتبار كونها تمتلك نفس الشكل المنطقي.

ذلك يرجع الى كون قواعد المنطق عامة. البراهين السليمة تفصح عن أنماط تتمثل على نحو مكافىء عبر تجميعات أية قضايا أخرى تنتمي الى نفس العائلة المنطقية. لقد تعلم المناطقة الصوريون كيف يستنبطون الهياكل المنطقية للقضايا التي يمكن عن طريقها للقضايا ذات نفس الهياكل أن توظف بوصفها مقدمات أو نتائج لبراهين سليمة مماثلة.

عندما يستعمل أو يعنى الناس بقضية ما فإنه يصعب عليهم التركيز على قدراتها المنطقية، ويستحيل عليهم الاهتمام في نفس الوقت بها وبكل البراهين السليمة التي يمكن لها أن تكون جزءا منها وكل الأغاليط التي يمكن أن تحشر فيها بشكل غير ملائم. وفي أفضل الأحوال يكون بمقدورهم التفكير

في بعض هذه القدرات المنطقية إن سمحت لهم الظروف بذلك. على ذلك، يتم إغفال الكثير من القدرات المنطقية عبر روتين تفكير أيام العمل الأمر الذي يحول دون اكتشافها حتى في حال إعمال المفكر لقدراته الذهنية أثناء بحثه عنها. هكذا يمكن القول إن البشر يفهمون فهما جزئيا فحسب معظم القضايا التي يعنون بها، فهم عادة ما يفاجؤون ببعض العلائق المنطقية البعيدة القائمة بين أكثر قضاياهم شيوعا.

ورغم أن فهم البشر للقضايا التي يستعملونها يعدّ بهذا المعنى قاصرا، إلا أن هناك معنى آخر يمكن بناءً عليه تقرير ملاءمة فهمهم لبعض منها. ذلك يرجع الى احتمال كونهم قد تعلموا — نتيجة للخبرة أو التعليمات — كل قدراتها المنطقية التي تحتكم السياقات المحدودة التي عادة ما تستعمل فيها. هكذا يتعلم الطفل بسرعة قضايا مثل $3\times3=9$ أو تقع لندن في الشمال من براتيون دون ارتكاب أية أخطاء حسابية أو جغرافية توحي بقصور في فهم مثل هذه القضايا.

إنه لا يعرف القواعد التي تقنن السلوك المنطقي لهذه القضايا بيد أنه يعرف بحكم العادة سياقها المنطقي في فئة محدودة من السبل المألوفة.

وكما سوف يتضح، فإنه للحقيقة القائلة بأن البشر — مهما كان قدر ذكائهم — عاجزون عن تحقيق فهم متكامل للقدرات المنطقية التي تستحوذ عليها القضايا التي يستعملونها، أقول إن لهذه الحقيقة مترتبات هامة. ويجدر أن ننوه أنه ليس بمقدور السيطرة على تقنيات نظرية المنطق الصوري — من حيث المبدأ — تعديل هذا الوضع. إن اشتقاق الهياكل المنطقية لهذه القضايا

لا يفصح عن قدراتها المنطقية بحيلة تعفي المنطقي من مهمة التفكير فيها، فهي في أفضل الأحوال عبارة عن صياغة تلخيصية لما اكتشفه تفكيره.

عندما تتم ملاحظة وجود اتفاقات مشتركة بين عدة قضايا مختلفة، وعندما لا يكون ذلك العامل أو الخصيصة المشتركة قضية بنائية أولية في حد ذاتها، يكون ملائما وشائعا ـــ وإن كان خطيرا ـــ أن نقوم بتجريد ذلك العامل وتسميته (مع وجود بعض الاستثناءات) «فكرة» أو «مفهوماً» هكذا يتعلم البشر فهم فكرة الفناء أو مفهوم السعر بوصفهما شائعين في سياقات من القضايا التي يؤكد فيها أو ينكر فناء الأشخاص أو تلك التي يقرر فيها سعر السلع أو قابليتها للمقايضة بمبالغ بعينها. بعد ذلك يتعلمون ـــ بنفس النمط ـــ كيف يعزلون أفكارا أكثر تجريدا مثل الوجود والاستلزام والواجب والأنواع والعقل والعلم.

لقد كانت مثل هذه الأفكار والمفاهيم ـــ أيام التأمل المنطقي المبكرة - تفسَّر على اعتبار كونها أجزاء قائمة بذاتها وقابلة للتجميع بحيث تركِّب قضية، وكانت تسمى اصطلاحاً بالحدود.

هذه النظرية المغلوطة كانت الأصل لحدوث أخلاط مدمرة متنوعة. والواقع أن مانسميه «أفكارا» و «مفاهيم» عبارة عن تجريدات من مجموعة (أو عائلة) من القضايا ذات العوامل أو الملامح المشتركة. أن تتحدث عن فكرة معطاة هو أن تتحدث بشكل تلخيصي عن عائلة من القضايا التي يشابه

بعضها بعضا في اشتراكها في تلك العوامل. الجمل التي تتحدث عن أفكار جمل عامة عن عائلات من القضايا.

هناك مستلزم طبيعي ــ رغم كونه كارثيا ــ يمكن اشتقاقه من مذهب الحدود الخاطىء وأعني به الافتراض القائل بأن قواعد المنطق تحتكم العلاقات بين القضايا وأن تلك القواعد تتعلق بشكل طفيف أو لا تتعلق على الاطلاق بعوامل تلك القضايا. وبالطبع لقد عرف مبكرا أن هناك اختلافات منطقية هامة في النمط أو المقولة بين فئات مختلفة من «الحدود» أو «الأفكار» أو «المفاهيم»، بيد أن التصنيف الأصلي والتقليدي لبعض هذه الأنماط لم يؤثر ولم يتأثر بدراسة قواعد الاستدلال. (صحيح أن لبعض قواعد الاستدلال علاقات بمفاهيم: كل، بعض، وليس، غير أنه لا يوجد موضع حتى لهذه الأفكار في جدول المقولات أو المفاهيم).

وفي حقيقة الأمر فإن التمييز بين أنماط الأفكار المنطقية هو نفس التمييز بين شكول القضايا المنطقية التي تجرد منها الأفكار. إذا كان للقضية عوامل تختلف نمطيا عن عوامل قضية أخرى، فإن تلك القضايا تنتمي الى شكول منطقية مختلفة كما أنها تستحوذ على أنواع مختلفة من القدرات المنطقية. إن القواعد التي تحتكم وصل القضايا في البراهين السليمة تعكس التركيبات

** ** **

المنطقية لعواملها المختلفة والقابلة للتجريد. هناك أنماط من الحدود بقدر ما هناك شكول للقضايا، وبقدر ما هناك من المرتفعات والمنخفضات.

لذا فإنه من المناسب والضروري أن نتحدث لا عن قدرات القضايا المنطقية (على مستوى معين من التجريد) فحسب بل وأيضا عن قدرات الأفكار المنطقية (على مستوى أعلى من التجريد). وبالطبع، فإن وصف القدرات المنطقية لأية فكرة لا يعدو أن يكون وصفا لبعض القدرات المنطقية لكل القضايا التي تتشابه في كون تلك الفكرة تعبر عن عاملها المشترك القابل للتجريد.

وكما أن فهم البشر للقضايا التي يستعملونها عادة ما يكون قاصرا، بمعنى أنهم عاجزون عن ملاحظة كل القدرات المنطقية الخاصة بتلك القضايا، فإن فهمهم للأفكار أو المفاهيم غير متكامل بالضرورة هناك باستمرار خطر حدوث الخلط أو نشوء المفارقة في سياق أي عمليات تتعلق بتلك الأفكار لم يتم الاضطلاع بها.

* * *

أصول المفارقات المنطقية:

لا تظهر المفاهيم والقضايا أية عمليات تشير الى أنماطها المنطقية التي تنتمي إليها. التعبيرات المنتمية الى نفس الأنماط النحوية تستعمل للتعبير عن أفكار ذات أنواع منطقية متنوعة. لهذا السبب ينزع البشر نحو إغفال الحقيقة القائلة بأن الأفكار المختلفة تستحوذ على قدرات منطقية مختلفة أو ينحون على أقل تقدير لمعاملة تنوع الأنماط المنطقية على اعتبار كونه محدودا

من حيث العدد. حتى الفلاسفة افترضوا لما يربو عن ألفي سنة أن قائمة أرسطو المكونة من عشرة من مثل هذه الأنماط تكفي لحصرها إن لم تكن قابلة للاختصار.

ما الذي يحدث عندما يفترض المرء أن فكرة تنتمي الى نمط منطقي بعينه رغم كونها تنتمي في الواقع الى نمط منطقي آخر؟ ــ عندما يفترض ــ على سبيل المثال ــ أن فكرة «كبير» أو «ثلاثة» تستحوذ على قدرات منطقية تشابه لتلك التي تستحوذ عليها فكرة «اخضر» أو «مبهج»؟ النتيجة المحتومة التي تحدث هنا هي أن العمليات الذهنية الساذجة المتعلقة بتلك الأفكار تقود مباشرة الى نتائج منطقية لا تغفر. ليس بمقدور أحد ترويض مفاهيم الأنماط المختلفة بحيث تسلك سلوكا منطقيا متشابها. نوع من الاحالة المنطقية ينتج من المحاولة، وفي أحسن الأحوال يضطر المفكر الى تغيير مساره ليحاول تعديل أسلوبه في معالجة المفهوم المتمرد.

* * *

تشخيص وعلاج المفارقات:

هنا يشرع في نوع جديد من البحث، وأعني به المحاولة المقصودة لاكتشاف قدرات الأفكار المنطقية الحقيقية (في مقابل تلك المتوقعة بشكل ساذج). هكذا تحدث الاحالات المنطقية التي تفصح عن أخلاط النمط الأصلية صعقة ذهنية ومشكلة نظرية تكمن في تحديد القواعد التي تحتكم تطبيق المفاهيم الصحيحة بمناهج واختبارات محددة.

يمكن تشبيه هذه المهمة بمهمة جدولة قدرات الأفكار المنطقية.

هذا التشبيه مفيد من عدة نواح. ذلك أنه عادة ما يعرف البشر طريقهم الى مكان ما دون أن يكون بمقدورهم وصف المسافات والاتجاهات بين أجزائه أو بينه وبين أماكن أخرى مألوفة لديهم. قد يعرفون مقاطعة ما لكن، الأمر يلتبس عليهم عندما يألون اليه من طريق لم يعتادوا عليه أو حين يرونه تحت ضوء غريب. أيضا قد يعرفون المكان ويعطون ــ على ذلك ــ أوصافا له من شأنها أن تفضي الى وجود مبنيين في نفس المكان أو الى وجود مبنى في اتجاهين مختلفين بالنسبة لشيء واحد.

على نحو مشابه يكون وضع معرفتنا اليومية بجغرافية أفكارنا حتى تلك التي نتعامل معها بشكل مقتدر في مهامنا العادية التي اعتدنا عليها. إن هذه المعرفة اليومية تعد معرفة لكنها معرفة بدون نسق وبدون اختبارات. إنها معرفة بالعادة وليس معرفة بالقواعد.

هناك جانب آخر يفيد فيه التشبيه بالخرائط. إن المساحون لا يعنون بالاشارة الى الأشياء المنفردة ككنيسة القرية، بل يصنعون في خريطة واحدة كل ملامح المنطقة البارزة مجتمعة: الكنيسة، الكوبري، طريق سكة الحديد، حدود البلدية. . أيضاً فإنهم يوضحون وصلات هذه الخريطة بخرائط المناطق المجاورة وكيف أنها تتناسق مع اتجاهات البوصلة ومع خطوط الطول والعرض والمقاييس المعيارية. أي خطأ في المسح ينتج إحالات خريطية.

إن حل ألغاز النمط المتعلقة بقدرات الأفكار المنطقية يتطلب إجراء مماثلا. هنا أيضا لا تكمن الاشكالية في التحديد المنفصل لنقطة ارتكاز هذه الفكرة أو تلك بل في تحديد العلائق المشتركة بين مجرة الأفكار المنتمية

للمجالات المتشابهة أو المتقاربة. بكلمات أخرى فإن المشكلة لا تكمن في تشريح المفهوم المتفرد للحرية على سبيل المثال بل في اشتقاق قدراته المنطقية كتلك المتعلقة بالقانون، والطاعة، والمسؤولية، والاخلاص، والحكومة، وسائر المفاهيم. إن المسح الفلسفي ــ شأنه في ذلك شأن المسح الجغرافي ــ تلخيصي بالضرورة، كما أن المشاكل الفلسفية غير قابلة للطرح أو الحل التدريجي أو التجزيئي.

وبالطبع، فإن لوصف البحث في قدرات الأفكار المنطقية بوصفه مناظرا في بعض الأوجه للمسح الجغرافي فائدة توضيحية محدودة. ذلك أن هناك جانبا هاما ــ ضمن بعض الجوانب الأخرى ــ يخفق فيه هذا التناظر. إن أمر صحة المسح الجغرافي يتوقف فحسب على نوعين أساسيين من الاختبار: وجود إحالات جغرافية يثبت خطأ المسح بيد أن الملاحظات البصرية تعد دليلا ايجابيا على دقته. أما في اشتقاق قدرات الأفكار المنطقية فليست هناك عملية مناظرة تماما للملاحظة البصرية. من هنا تأتي أولوية برهان الخلف في الاستدلال الفلسفي. إن الموضع الذي يطبق عليه هذا الاختبار الفلسفي المدمر هو الممارسة المتعلقة بالتعامل مع فكرة كما لو كانت منتمية الى مقولة بعينها، أي كما لو أنها كانت تستحوذ على قدرات منطقية تتوافق مع تلك التي يستحوذ عليها نموذج مقبول. مبدئيا تعتبر هذه العملية ساذجة وغير ناضجة، وفي بعض الأحيان يتم النصح بها بشكل مقصود كما يتم تبنيها. في هذه الحالة الأخيرة يطبق الاختبار المدمر على نظرية فلسفية.

تنشأ المشاكل الفلسفية المبكرة من تناقضات تواجه بشكل غير مقصود

في سياق التفكير اللافلسفي. وبمجرد أن تطرح نظرية جديدة يتم تداول مفاهيم جديدة لا تعد فحسب أساسية بالنسبة لنتائجها بل وحتى بالنسبة لأسئلتها. ولأنها مفاهيم جديدة فإن النقاب لم يكشف بعد عن قدراتها المنطقية، ولأنها مفاهيم جديدة فإن قدرات منطقية تعزى إليها دون إعمال فِكَر تتشابه وتلك التي تعزى الى الأفكار التي ألفها المجال.النتائج المفارقية الناشئة من العمليات المواضعية التي تمارس على مثل هذه المفاهيم تبين كيف أنها تمتلك شخصيتها الخاصة. هكذا تفاجأُ الخيول سادتها بسلوكها الحرون.

عندما تتم المحاولة المقصودة لايجاد اللجام المناسب للمفاهيم العنيدة، يتم تبني نهج البحث الواعي عن إحالات ومفارقات منطقية أخرى. وطالما تبقى فرص لم تختبر لسوء استعمال الفكرة يظل هناك قصور في فهم القواعد التي تحكم سلوك تلك الفكرة المنطقية. الاحالات المنطقية هي مهماز ومبضع التفكير الفلسفي.

بمقدورنا أن نسمي هذه العملية ــ دون اساءة لتاريخ الكلمة ــ عملية «ديالكتيكية»، رغم أنه ليس هناك أي مبرر لحصرها داخل أطر النهج المزدوج الأجوف الذي يرتبط عادة باستعمالها. إنها أيضا ذات الاجراء المتبع ــ دون أن ينصح باتباعه صراحة ــ من قبل أولئك الذين يؤثرون وصف الفلسفة على اعتبار كونها توضيحا للأفكار، تحليلا للمفاهيم، دراسة للكليات، أو بحثا عن التعريفات.

* * *

اعتراض:

يجدر بنا هنا أن نتوقف لمواجهة وحل صعوبة ــ بل إحالة منطقية ــ تهدد بجعل كل ما قلت هراء، وقد يكون من شأن ظهورها وحلها توضيح موقفي العام.

لقد أسلفت أن المشاكل الفلسفية تنشأ من قابلية القضايا ــ حين يساء استعمالها بشكل لا إرادي ــ لأن تفضي الى نتائج لا معقولة. بيد أنه إذا كانت نتائج القضية لا معقولة فإن ذلك يعني أن القضية نفسها لا معقولة، ومن ثم فإنه يستحيل وجودها. لا يعقل أن نقول بوجود قضايا لا معقولة، ولا يمكن منطقيا وجود قضية من نمط ما، تقرر عدم وجود قضايا من ذلك النمط. يبدو أن هذا الأمر يستلزم استحالة تطبيق برهان الخلف رغم أن البرهان الذي يثبت ذلك يطبق البرهان نفسه.

الحل هو أن التعبيرات وحدها هي القابلة لأن تكون لا معقولة. لذا فإنه لا يتسنى تقرير استحالة التعبير عن قضية تنتمي الى نمط منطقي بعينه (أو أي نمط منطقي) إلا بخصوص تعبير ما (جملة على سبيل المثال). هذا ما يعمله برهان الخلف. إنه يوضح عدم قابلية التعبير للتعبير عن محتوى ذي هيكل منطقي بعينه على اعتبار أن قضية بهذه الخصائص تتعارض مع قضية ذات خصائص أخرى. العملية التي ينجز بها هذا الأمر تعد بشكل ما تجريبية أو افتراضية. إذا كان بمقدور التعبير، التعبير عن قضية على الاطلاق، فإنه ليس بمقدوره التعبير عن تعبير مناظر في هذه الأوجه لقضايا مألوفة بعينها وفي تلك الأوجه لقضايا أخرى، على اعتبار أن مستلزمات جزء من الفرض

عن مستلزمات جزء آخر منه. إنه برهان افتراضي يعرف بنمط «بونيندو تولنز». في الحالات المتطرفة قد يتسنى له إثبات أن التعبير غير قادر على التعبير اطلاقا، وفي الحالات المتوسطة يثبت فحسب عجز التعبير عن التعبير عن قضية من نمط محدد.

اعتبر ــ على سبيل المثال ــ الجملتين: «الأرقام خالدة» و«الزمن بدأ منذ مليون عام». لغويا لا غبار على هاتين الجملتين، غير أن الجملة الأخيرة لا تعبر عن قضية. إنها تحاول أن تقول ما لا يمكن قوله بشكل ذي مغزى ألا وهو القول بأنه كانت هناك لحظة استحال أن يسبقها وجود أي شيء قبل أي شيء آخر، وهو قول ينطوي على تناقض كامن. القضية الأولى تفتقر الى المعنى إن فهمت على اعتبار أنها تعبر عن قضية من نمط بعينه ويعوزها المعنى إن فهمت على اعتبار أنها تعبر عن قضية من نمط آخر. إذا فهمت على أساس أنها تعبير تلخيصي للقول بأن الأرقام ليست أشياء أو حوادث زمنية أو أن التعبيرات العددية غير قابلة لأن ترد في سياقات ذات مغزى إن عوملت بوصفها مواضيع لأفعال زمنية، فإن ما تقوله صحيح ومهم. في مقابل ذلك، إذا فهمت ــ كما يفهمها البشر الطفوليون ــ على أساس أنها تقول إن الأرقام ــ كالسلاحف ــ تعيش لزمن طويل، وأنه مهما طال الزمن بها لا تموت فإنه بالامكان تبيان أنها غير معقولة. إنها هراء حين تفهم بوصفها قضية بيولوجية لكنها صحيحة إن فسرت بوصفها تطبيقا لنظرية الانماط على الأفكار الحسابية.

لهذا السبب، فإن براهين الخلف تنطبق على استعمال وسوء استعمال

التعبيرات، ولذا فإنه من الضروري إعادة تشكيل ما سلف قوله. يعتين أن تعاد صياغة الجمل المتعلقة بسوء فهم قدرات القضايا والأفكار المنطقية على النحو التالي.

بعض فئات التعبيرات تمتلك ـــ أو يفترض بشكل لا تأملي أنها تمتلك ـــ حين توظف في بعض فئات السياقات بعض القدرات المنطقية. وحين أتحدث عن تعبير على اعتبار كونه يمتلك أو محملا بقدرة منطقية ما فإنني لا أعني أكثر من أنه يعبر ـــ أو يفترض أنه يعبر ـــ عن فكرة أو قضية ذات قدرات منطقية بعينها بالمعنى المشار اليه سلفا. لذا فإنه يحتمل باستمرار البحث عن القضايا المترتبة التي سوف تكون صحيحة إذا كان التعبير المعني عبر أو ساعد في التعبير عن قضية ذات قدرات منطقية مناظرة لتلك التي يشملها النموذج المعروف.

مبدئيا يحتمل باستمرار أن تفصح هذه التجربة المنطقية عن تعارض بعض تلك القضايا المترتبة مع قضايا مترتبة أخرى ومن ثم أن تفصح عن خطأ عزو هذه القدرة المنطقية للتعبير في هذا الاستعمال. لذا فإن قدرة التعبير المنطقية الأصيلة (إن استحوذ على أية قدرة إطلاقا) تكمن في كون القضايا التي يساعد في التعبير عنها تمتلك أجزاء تركيبية ذات مناعة ضد هذه وتلك التناقضات.

وظيفة برهان الخلف:

إن اكتشاف النمط المنطقي الذي تنتمي اليه الفكرة التي تفضي الى اللغز هو اكتشاف القواعد التي تحتكم البراهين السليمة التي يمكن للقضايا

التي تجسد تلك الفكرة (أو أية فكرة أخرى تنتمي الى النمط نفسه) أن ترد بوصفها مقدمات أو نتائج. إنه أيضا اكتشاف للأسباب العامة التي تفسر نشوء أغاليط محددة من خطأ عزوها لأنماط بعينها. وبوجه عام، فإن الاكتشاف الأول لا ينجز إلا عبر مراحل متعددة من الاكتشاف الثاني. إن الفكرة تعامل افتراضيا ــ بشكل مقصود أو لا إرادي ــ بوصفها متجانسة مع نموذج مألوف تلو الآخر، كما أن بنيتها المنطقية تظهر من الحذف المتلاحق للخصائص المنطقية المفترضة عبر الاحالات الناتجة من الافتراضات.

يبدو أن هذا المشروع دائري على نحو مزعج وأنه يحلم بسبيل مباشر لتحديد القدرات المنطقية الخاصة بالأفكار التي تنشأ الألغاز التي سوف تشترك مع نهج الخلف التقدمي في اختصاصه بميزة الصرامة، بينما يتم تحسينه عبر الخلاص من نهج المحاولة والخطأ. على ذلك تبقى ــ بغض النظر عن أية مناهج أخرى تطبق ــ تلك الحقيقة الهامة عن موضوعها وأعني بها تلك الحقيقة القائلة بأنه لايجاد أو فهم قاعدة يتعين لا أن نثمن فحسب ما تستلزم تطبيقه بل وأن نثمن أيضا ما تجيزه وما تمنعه. إن البشر لا يذعنون الى القاعدة المنطقية ما لم يعنوا بالاحالات التي تدرؤها. إن حدود الطريق السليم هي ذات حدود الاراضي المحرمة، ولذا فإنه ليس بمقدور أي نهج لكشف استعمالات المفهوم المشروعة الاستغناء عن النهج الذي يتنبأ بالكوارث المنطقية الناتجة عن العمليات اللامشروعة الخاصة بذلك المفهوم. قبل أن ينتهي المطاف بالبرهان، يتعين الخلاص من نقاطه الثانوية.

* * *

الغموض المنتظم:

من الشائع أن يفترض إمكان الاشارة على نحو دقيق لمفهوم ما باللجوء الى تعبير بعينه، ومثال ذلك تعرف فكرة المساواة بشكل لا يخطىء بوصفها ما يقابل كلمة «المساواة».

وبالطبع هناك في كل اللغات كلمات لها معنيان مختلفان أو أكثر هكذا بالضبط يحدث التلاعب بالالفاظ، غير أن هذا الغموض يفتقر الى الأهمية النظرية، فهو نادر الحدوث، فضلا عن إمكان الخلاص منه بالترجمة البسيطة أو إعادة الصياغة لاسيما أن الأفكار المختلفة التي يتم التلاعب بألفاظها تتعلق بوجه عام ببعضها بعضاً بشكل طفيف بحيث إن السياق الذي ترد فيه الكلمة عادة ما يكفي لتحديد الفكرة المراد إيصالها. على ذلك فإن هناك نوعاً آخر من المرونة المهمة التي تميز استعمال معظم أو كل التعبيرات حيث يستعاض بالترجمة وإعادة الصياغة عن مرونة بعينها بمرونة مشابهة على نحو دقيق. هذا الغموض منتظم من جوانب أخرى. الأفكار المتعددة المعبر عنها بتعبير ما في استعمالاته المختلفة يتعلق بعضها ببعض بشكل حميم. إنها بطريقة أو بأخرى التواءات مختلفة للجذر نفسه.

تعبر الكلمة في مختلف أنواع السياقات عن أفكار لمدى غير محدود من الأنماط المنطقية المختلفة ومن ثم لمدى غير محدود من القدرات المنطقية. وما يصدق على كلمة مفردة يصدق أيضا على التعبيرات المعقدة والتركيبات النحوية.

اعتبر التعبير «الدقة في المواعيد»: من الممكن استعماله في وصف

وصول شخص ما لمكان ما، وفي وصف الشخص الذي يصل هناك، وفي وصف شخصيته بل حتى في وصف السمة العامة لفئة من الأشخاص. من السخف أن نقارن دقة مواعيد الشخص في مناسبة ما بوصوله في تلك المناسبة، كما أنه من السخف أن نقارن دقة مواعيد شخصيته بدقة مواعيد وصوله في مناسبة بعينها أو أن نقارن دقة مواعيد ضباط البحرية كمجموعة بدقة مواعيد ضابط بحري بعينه. تبين هذه الأمثلة أن التعبير «دقة في المواعيد» يكون عرضة لالتواءات حاسمة حين يطبق على أنماط مختلف من المواضيع. وبالتأكيد فإن هناك التواءات مناظرة حاسمة في الفرنسية والألمانية والتواءات مناظرة في كلمات أخرى مثل «وجيه» و«ماهر» لهذا السبب، فإن الحديث عن فكرة «دقة المواعيد» ــ إن أردنا تحري الدقة ــ يعتبر خاطئا رغم أن التعبير ليس قابلا لأن يتم التلاعب به لمجرد امتلاكه لقدرة منطقية لكل نمط مختلف من السياقات التي يستعمل فيها.

الفعل «يوجد» مثل أكثر أهمية على المستوى الفلسفي. قد يكون صحيحا أنه توجد كاتدرائية في اكسفورد، قاذفة ذات ثلاثة محركات، وجذر تربيعي بين 9 و25، غير أن الانتقال الساذج الى النتيجة القائلة بوجود ثلاثة موجودات. (مبنى، طائرة، ورقم) يقود الى إشكالية. إن معاني كلمة «يوجد» ــ الذي يقال به إن تلك الأشياء موجودة ــ معاني مختلفة كما أن سلوكها المنطقي مختلف. يتم اكتشاف الالتواءات المنطقية المختلفة في قوى التعبيرات نتيجة لتأثير الاحالات التي تحدث من إغفالها: أما تحديد تلك الاختلافات فيتم عبر تكثيف الجهود للبحث عن إحالات جديدة. إن الغموض المنتظم

مصدر شائع لأخلاط الأنماط والمشاكل الفلسفية. في بعض الأحيان يتأسى الفلاسفة على قدرة اللغة على إعطاء تعبير واحد إمكانية التعبير عن تنوع غير محدود من الأفكار، بل إن بعضا منهم قد نصح باصلاحات في الاستعمال تحدد معنى مفردا لكل تعبير. بيد أن قدرة التعبيرات المألوفة على اكتساب التواءات جديدة من القوى المنطقية يعد أحد العوامل الأساسية التي تجعل الفكر الأصيل ممكنا. ليس بمقدور الفكرة الجديدة أن تجد مطية جديدة جاهزة، وليس بمقدور التمييز بين قدرات الأفكار الجديدة المنطقية أن يسبق مولد معرفة كيفية التفكير بها. وكما أن بعض المفاتيح تجهز بحيث تناسب براغي ذات نفس الشكل ولكن باحجام مختلفة، فإن هناك أدوات لغوية للفكر تناسب ما يقبل التعديل. الاقتراح القائل بوجوب أن يستحدث البشر تعبيرا خاصا يقابل كل اختلاف في قدرات الأفكار المنطقية، نقول إن هذا الاقتراح يفترض بشكل لا معقول إمكان أن يكونوا على وعي بهذا الاختلاف قبل مواجهتهم للمفارقات الناشئة من التشابه المعزى إليها بشكل ساذج. إن شأنه كشأن الاقتراح القائل بوجوب أن يسبق التدريب تشكيل العادات أو القائل بوجوب أن يُدَّرس الأطفال قواعد النحو قبل أن يتعلموا الكلام.

* * *

حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة

رادولف كارناب

١. مقدمة:

كثير خصوم الميتافيزيقا منذ شكاك اليونان حتى تجريبيي القرن التاسع عشر بقدر ما تنوعت انتقاداتهم. ففي حين ذهب الكثير من الفلاسفة الى أن تعاليم الميتافيزيقا باطلة لأنها تتعارض مع معارفنا الامبيريقية، وفي حين قرر بعض منهم أنها تعاليم غير يقينية على اعتبار أن مشاكلها تتجاوز حدود المعرفة البشرية، أعلن الكثير من خصوم الميتافيزيقا أن الاشتغال بها جهد عقيم لا طائل من ورائه. على ذلك، فإنه ليس من الضروري أن نعنى بالاجابة عن الأسئلة الميتافيزيقية، بل سنكرس جهودنا للمهام العملية التي تجابهنا طيلة أيام حياتنا.

لقد مكن تطور المنطق الحديث من طرح إجابة جديدة ودقيقة للسؤال المتعلق بمصداقية ومشروعية الميتافيزيقا. فلقد أفضت أبحاث المنطق التطبيقي (نظرية المعرفة) التي تهدف ـــ باتباع سبيل التحليل المنطقي ـــ الى توضيح المحتوى المعرفي الكامن في القضايا العلمية ومن ثم توضيح الحدود الواردة فيها، أقول إن هذه الأبحاث قد أفضت الى نتيجة إيجابية وأخرى سلبية. النتيجة الايجابية تم تطبيقها في مجال العلم الامبيريقي حيث وُضّحت مختلف المفاهيم في مختلف فروع العلم، الأمر الذي يوضح بدوره العلائق المنطقية الشكلية والمعرفية بين هذه المفاهيم. أما في مجال الميتافيزيقا ـــ الذي يتضمن فلسفة القيمة والنظرية المعرفة ـــ فقد أدى التحليل المنطقي الى نتيجة سلبية

مفادها أن القضايا المزعومة فيه تخلو من أي معنى. فضلا عن ذلك، فقد تم استئصال الميتافيزيقا جذريا، وهذه مهمة لم يتسن إنجازها من منظور النزعات اللاميتافيزيقية السالفة. صحيح أن هناك أفكارا متعلقة بهذا الأمر كانت قد طرحت عبر تيارات فكرية مبكرة ــ كالتيارات ذات الصبغة الاسمية ــ إلا أن الخطوة الحاسمة لم تتخذ إلا عندما استطاع تطور المنطق في العقود المعاصرة أن يجهز لنا مبضعا ملائما.

عندما أقول إن قضايا الميتافيزيقا المزعومة «تخلو من أي معنى»، فإنني أعني هذه العبارة بمدلولها الدقيق. بمدلول أقل دقة، يقال عن الكلمة أو الجملة (أو السؤال) إنها تخلو من المعنى إذا لم تكن ثمة جدوى من تقريرها (أو من سؤاله). قد نقرر ذلك ــ على سبيل المثال ــ بخصوص السؤال «ما هو متوسط وزن سكان فينا الذين تنتمي أرقام هواتفهم بالرقم ثلاثة؟»، أو بخصوص القضايا التي يبدو بطلانها واضحا، ومثال ذلك القضية «في عام 1910 كان يقطن بفينا ستة أشخاص»، كما يقال عن القضايا التي لا تبطل امبيريقيا فحسب بل وتعبر عن إحالة منطقية مثل «كل من س وص يكبر الآخر بعام واحد». إن لمثل هذه القضايا معاني، لكنها إما أن تكون عديمة الجدوى أو باطلة (القضايا ذات المعاني وحدها هي التي يمكن تصنيفها نظريا الى قضايا مجدية وقضايا غير مجدية). أما بالمدلول الدقيق، فإن أي متتابعة كلامية تعتبر خالية من المعنى إذا لم تكن تكوّن جملة ضمن إطار لغة بعينها. قد يحدث أن تبدو مثل هذه المتتابعة لأول وهلة شبيهة بالجملة، وفي هذه الحالة نسميها «جملة زائفة». مذهبي يقرر أن التحليل المنطقي يوضح كيف

أن قضايا الميتافيزيقا مجرد جمل زائفة.

تتكون اللغة من مجموعة من المفردات والقواعد النحوية، أي أنها تتكون من فئة من الكلمات ذات المعاني وقواعد لتركيب الجمل تبين الكيفية التي يمكن بها تكوين الجمل من مختلف أنواع الكلمات. لهذا السبب، يوجد نوعان من الجمل الزائفة: تلك التي تتضمن كلمة يعتقد خطأً أنها ذات معنى، وتلك التي لا تتضمن مثل هذه الكلمة لكنها تشكّل بطريقة تخترق قواعد النحو بحيث تفضي الى جملة لا معنى لها. سوف نوضح ببعض الأمثلة أن الميتافيزيقا تتضمن جملا زائفة من هذين النوعين. بعد ذلك، سوف نعنى بطرح المبررات التي تسوغ مذهبنا القائل بأن الميتافيزيقا جملة تتكون من مثل هذه الجمل الزائفة.

* * *

2. مغزى الكلمة

يقال دائما عن الكلمة ذات المعنى (ضمن لغة بعينها) إنها تشير الى مفهوم. فإن كانت لا تحمل معنى وتبدو ــ على ذلك ــ أنها ذات معنى قيل إنها تشير الى «مفهوم زائف». ولكن كيف يمكن تفسير أصول المفاهيم الزائفة؟ ألا تصاغ الكلمات في اللغة لمجرد التعبير عن شيء أو آخر، الأمر الذي يستلزم أنها تمتلك معاني منذ لحظة استعمالها الأولي؟ وإن كان الأمر على هذه الشاكلة، فكيف انطوت اللغات التقليدية على كلمات لا معنى لها؟

في الواقع، إن كل كلمة ــ باستثناء حالات خاصة سوف نأتي على ذكرها ــ تستحوذ أصلا على معنى، وفي العادة تغير الكلمة معناها عبر

تطورها التاريخي. قد يحدث أيضا أن تفقد الكلمة معناها دون أن تستحوذ على معنى جديد، وبهذه الطريقة تنشأ المفاهيم الزائفة.

ما هو معنى الكلمة؟ أي شروط ينبغي توافرها في الكلمة كي تصبح ذات معنى؟ (لا يهمنا في هذا السياق ما إذا كانت مثل هذه الشروط محددة على نحو واضح ــ كما هو الحال بالنسبة لبعض مفردات ورموز العلم الحديث ــ أو كان متفقا عليه ضمنيا ــ كما هو الحال بالنسبة لمعظم كلمات اللغات التقليدية). يتعين أولا تثبيت نحو الكلمة وذلك بتثبيت طريقة ورودها في أبسط شكل جملة يمكن أن ترد فيها (نسمي هذا الشكل «الجملة الأولية»). شكل الجملة الأولية بالنسبة لكلمة «حجر» هو «س حجر»، ففي جمل من هذا القبيل تحتل إشارة من مقولة الأشياء موضع الرمز «س»، مثل «هذا الماس» و«هذه التفاحة». يتعين ثانيا ــ بالنسبة لأي جملة أولية «ص» متضمنة لتلك الكلمة ــ أن تطرح إجابة للسؤال التالي الذي يمكن صياغته بالطرق المختلفة التالية:

1) ما هي الجمل التي تستلزمها «ص»، وما هي الجمل التي تستلزم «ص»؟

2) تحت أي شروط تصدق «ص»، وتحت أي شروط تبطل؟

3) كيف يمكن التحقق من صدق «ص»؟

4) ما هو معنى «ص»؟

الصياغة الأولى هي الصياغة الصحيحة. الصياغة الثانية تتسق مع علم عبارات المنطق والثالثة مع علم عبارات نظرية المعرفة. أما الصياغ الرابعة

فتتسق مع علم عبارات الفلسفة (الظاهراتية). لقد ذهب «فتجنشتين» الى أن الصياغة الثانية تعبر عما يعنيه الفلاسفة بالرابعة، فمعنى الجملة يتكون من شروط صدقها. (الصياغة الأولى هي الصياغة «ما بعد المنطقية» التي تشكّل بحيث تطرح في موضع آخر عرضا مفصلا لما بعد المنطق بوصفه نظرية في النحو والمعنى (أي العلائق الاشتقاقية)).

يمكن تحديد معاني مفردات كثيرة ــ لاسيما الغالبية العظمى من الكلمات العلمية ــ بارجاعها الى مفردات أخرى (تعريف التكوين). مثال ذلك القول بأن «المفصليات» التي الحيوانات ذات الأجسام المجزءة والأرجل المنفصلة. على هذا النحو تتم الاجابة عن السؤال السابق المتعلق بشكل الجملة الأولية لكلمة «مفصليات» (أي المتعلق بشكل الجملة «س مفصلي») بالطريقة التالية: لقد اشترط أن أي جملة من هذا القبيل قابلة لأن تستنبط من مقدمات ذات الشكل: «س» حيوان، «س» دو جسم مجزء، و«س» ذو أرجل منفصلة، كما اشترط أن كل جملة من هذه الجمل قابلة لأن تشتق من الجملة الأولى. بهذه الطريقة ــ أي بهذه الاشتراطات المتعلقة بالاشتقاقية (شروط الصدق، منهج التحقق، والمعنى) الخاصة بالجملة الأولية لكلمة «مفصليات» ــ يتم تثبيت تلك الكلمة. هكذا يتم ارجاع كل كلمة من كلمات اللغة الى كلمات أخرى حتى نصل في نهاية المطاف الى كلمات ترد فيما يسمى بالجمل «الملاحظية» أو «الجمل البروتوكولية»، فعبر هذا الارجاع تحصل الكلمة على معنى.

نستطيع هنا أن نغفل كلية السؤال المتعلق بمحتوى وشكل القضايا

الأولية (الجمل البروتوكولية) الذي لم يحسم أمره بعد. يقال عادة في نظرية المعرفة إن القضايا الأولية تشير الى «المعطى»، بيد أنه ليس هناك إجماع حول ماهية هذا «المعطى». لقد ذهب بعض الفلاسفة الى أن قضايا المعطى تتحدث عن أبسط كيفيات الاحساس والشعور (مثل «دافىء»، «أزرق»، «ممتع»، وما شابه ذلك)، في حين ارتأى بعض آخر أن القضايا الأولية تشير الى خبرات كلية كما تشير الى أوجه الشبه بينها. أيضا فإن هناك من يرى أن مثل هذه القضايا تتحدث عن الأشياء. على ذلك، فإنه من المؤكد أن استحواذ أي متتابعة كلامية على معنى رهن بتثبيت علائقها الاشتقاقية مع الجمل البروتوكولية بغض النظر عن خصائص هذه الجمل. وعلى نحو مشابه، فإنه لا يكون للكلمة معنى ما لم يتسن إرجاع الجمل التي يمكن أن ترد فيها الى جمل بروتوكولية.

ولأن معنى الكلمة يحدد بمعيار تطبيقها (أي بالعلائق الاشتقاقية القائمة عبر شكل الجملة الأولى وشروط صدقها ومنهج التحقق منها) فإن اشتراطات هذا المعيار تسلب المرء حق تقرير ما يأمل أن «يعنيه» بتلك الكلمة. فلكي تستحوذ الكلمة على معنى، لا شيء أقل من معيار تطبيقها يكفي، ولا شيء أكثر من ذلك يتعين توفره. المعنى متضمن في المعيار بشكل مستتر، وكل ما يتوجب فعله هو جعله صريحا.

لتوضيح هذا الأمر، هب أن شخصا اصطنع الكلمة الجديدة «تيفي»، وقرر أن هناك أشياء تتصف بأنها «تيفية» وأخرى لا تتصف بهذه الخاصية. ينبغي علينا ــ لمعرفة ما تعنيه هذه الكلمة ــ أن نستفسر عن معيار تطبيقها،

أي عن الكيفية التي يمكن بها ــ في حالة بعينها ــ معرفة ما إذا كان الشيء المعطى «تيفيا» أو «لاتيفيا». لنفترض بداية أننا لا نحصل على إجابة منه، وأنه أنكر وجود أي علامات امبيريقية «للتيفية». نستطيع في هذه الحالة رفض مشروعية استعماله لهذه الكلمة. فإن أضاف أنه لا يزال مصرا على وجود أشياء «تيفية» وأخرى «لاتيفية»، وأن الأمر يظل خافيا على العقل البشري المتناهي الضعيف، فإننا سوف نعتبر إضافته هذه إطنابا فارغا. قد يؤكد لنا ثانية أنه يعني بتلك الكلمة شيئا بعينه، لكن هذا لا يبين لنا سوى الحقيقة السيكولوجية القائلة بأن هذه الكلمة تثير في نفسه نوعا من المشاعر والصور الذهنية. على ذلك، فليس بمقدور هذه الحقيقة أن تهب لتلك الكلمة معنى، في غياب معيار للتطبيق لا تقرر الجمل التي ترد فيها أي شيء، فهي مجرد جمل زائفة.

في مقابل ذلك، هبنا أعطينا معيارا لتطبيق الكلمة الجديدة «توفي» يقرر أن الجملة «هذا الشيء توفي» تصدق إذن، وفقط إذا كان ذلك الشيء شبه منحرف الشكل (لا يهم هنا ما إذا كان المعيار قد طرح بشكل صريح أو أننا قمنا باشتقاقه بملاحظة استعمالات الكلمة السلبية والايجابية)، سنقول حينئذ: إن كلمة «توفي» مرادفة لكلمة «شبه منحرف»، ولن نسمح لمستعمليها أن يخبرونا أنهم يعنون بها أشياء أخرى، كأن يقولوا إنه رغم أن كل شبه منحرف «توفي»، وكل «توفي» شبه منحرف، فإن هذا لا يرجع إلا لكون شبه الانحراف التحقق المرئي «للتوفية»، وأن «التوفية» خاصية مستترة لا مرئية. سنرد هنا بالقول إن تثبيت معيار التطبيق يكفل تثبيت ترادف هاتين

الكلمتين، وإننا لم نعد في حل من أمرنا بخصوص تحديد ما نعنيه بكلمة «توفي».

دعونا الآن نلخص نتائج هذا التحليل. إذا كانت «س» كلمة وكانت «ص» الجملة الأولية التي ترد فيها. فإن كلا من الصيغ التالية ــ التي تقرر الشيء نفسه ــ تحدد الشروط الضرورية التي تكفل استحواذ «س» على معنى:

1) معرفة معيارها الامبيريقي.
2) اشتراط القضايا البروتوكولية التي تستلزم «ص س».
3) تثبيت شروط صدق «ص س».
4) معرفة منهج التحقق من «ص س»(*).

* * *

3. الكلمات الميتافيزيقية لا معنى لها:

بمقدورنا أن نبين الآن كيف أن الكثير من المفردات الميتافيزيقية ــ لعجزها عن استيفاء الشروط سالفة الذكر ــ تخلو من أي معنى.

دعونا نعتبر ــ كمثال ــ الكلمة الميتافيزيقية «مبدأ» (بمعنى مبدأ للوجود لا بمعنى مبدأ للمعرفية أو أولية منطقية). لقد طرح الميتافيزيقيون إجابة

(*) لمعرفة المفهوم المعرفي والمنطقي الذي يتأسس عليه هذا العرض والذي يمكن فحسب أن نشير إليه هنا مجرد الاشارة، راجع:
Wittgenstein: "Tractatus Logico-Philosophicus, 1922 & Carnap: Der Logische Aufbau der Welt, 1928

للسؤال المتعلق بهوية أسمى مبادىء العالم (أو الأشياء أو الوجود أو الكينونة)، فهناك من يرى أنه الماء، وهناك من ذهب الى أنه يتعين في الأرقام، الشكل، الحركة، الحياة، الروح، الفكر، النشاط، اللاوعي، الخير، أو ما شابه ذلك. يتوجب علينا ـــ لمعرفة معنى كلمة «مبدأ» في هذا السؤال الميتافيزيقي ـــ أن نسأل الميتافيزيقيين تحت أي شروط تصدق القضية «س هو مبدأ ص» وتحت أي شروط تبطل؟ بكلمات أخرى، ما هو معيار تطبيق (أو تعريف) كلمة «مبدأ»؟ يجيب الميتافيزيقيون بشكل يقترب مما يلي: «س مبدأ ص» تعني «ص تنشأ من س»، «وجود ص رهن بوجود س»، «وجود س أساس لوجود ص»، وما الى ذلك.

بيد أن هذه الكلمات تعتبر غامضة كما أنها تدعو الى اللبس. في الغالب تمتلك مثل هذه الكلمات معنى واضحا، فنحن نقول عن شيء (أو عملية) ما إنه «ينشأ من» شيء آخر عندما نلاحظ أن الأشياء من هذا النوع الأخير عادة ما تتبعها أشياء (أو عمليات) من النوع الأول (أي أن هناك علاقة عليّة قانونية قائمة بينهما). لكن الميتافيزيقي يخبرنا أنه لا يعني مثل هذه العلاقة الامبيريقية من النوع الذي يتضمنه علم الطبيعة. في هذا السياق، لا يشير التعبير «ينشأ من» الى علاقة زمنية أو تتابع عليّ»، وهذا ما يشير إليه في العادة. رغم ذلك، ليس هناك أي معيار يحدد معنى مخالفا، ولهذا السبب فإن المعنى الميتافيزيقي المزعوم الذي يفترض أن الكلمة تستحوذ عليه ـــ والذي يقابل المعنى الامبيريقي ـــ غير موجود. والواقع أننا لو تأملنا المعنى الأصلي لتلك الكلمة ـــ في جذوره اللاتينية واليونانية ـــ لوجدنا أن الكلمة قد

جردت تماما من معنى «البداية»، فلم يفترض أنها تعني الأسبقية الزمنية بل افترض أنها تعني أسبقية من نوع آخر ينظر اليه على وجه الخصوص من منظور ميتافيزيقي. غير أن معيار هذا المنظور الميتافيزيقي مفقود. في الحالين سلبت الكلمة معناها الأصلي دون أن تستحوذ على معنى جديد فأضحت كالصدفة الخاوية. فمن مرحلة سابقة من الاستعمال ذي المغزى ظلت تلك الكلمة ترتبط بصور ذهنية متنوعة ارتبطت بدورها بمشاعر وصور ذهنية في السياق الجديد. لكن ذلك لا يهبها معنى، فطالما أنها تفتقد المنهج الذي نستطيع به التحقق منها، فإنها تظل خالية من أي معنى مثال آخر نجده في كلمة «الله». يتعين علينا هنا أن نميز بين استعمال هذه الكلمة اللغوي في ثلاثة سياقات أو حقب تاريخية متداخلة. في استعمالها الاسطوري، تستحوذ كلمة «الله» على معنى واضح. فقد تستعمل هذه الكلمة (أو ما يقابلها في لغات أخرى) للاشارة الى موجودات مادية نُصّبت على عروشها في «جبل الاولمبياد» أو في «هيفن» أو «هيدز»، ومنحت بدرجة أو بأخرى القوة والحكمة والخير والسعادة. أيضا، فإنها قد تشير الى موجودات روحية ليست لها أجساد بشرية رغم أنها تفصح عن ذواتها عبر أشياء وعمليات العالم المرئي، الأمر الذي يجعلها عرضة للتحقق الامبيرقي.

أما في السياق الميتافيزيقي، فإنها تشير الى شيء يتجاوز التجربة. هنا تُقطع الكلمة عمدا عن الاشارة الى أي موجود مادي أو روحي يتمثل في أشكال مادية. ولأنها لم تعط معنى جديدا فإنها تصبح بدون معنى. حقا إن الكلمة تبدو كما لو أنها تستحوذ على معنى حتى في السياقات الميتافيزيقية،

بيد أن التعاريف المطروحة هنا ـــ إذا ما أمعنا النظر فيها ـــ ليست سوى تعريفات زائفة. فهي إما تفضي الى تركيبات كلامية لا مشروعة منطقيا ـــ وهذا أمر سوف نأتي على نقاشه ـــ أو تفضي بدورها الى كلمات ميتافيزيقية أخرى (مثل «القاعدة الأساسية»، «المطلق»، «اللامشروط»، «القائم بذاته»، «المكتفي بذاته»،... الخ)، ولا تفضي في أي حال الى شروط صدق قضاياها الأولية، بل إن الشرط المنطقي الأساسي المتعلق بتحديد نحو الكلمة لم يتم استيفاؤه، فشكل ورودها في القضايا الأولية غير محدد. إن القضية الأولية هنا تتخذ شكل «س إله»، غير أن الميتافيزيقي إما يرفض هذا الشكل كلية دون أن يستعيض عنه بشكل آخر، أو ـــ في حالة قبوله إياه ـــ يغفل توضيح مقولة المتغير «س» النحوية (مثال هذه المقولات هو: الأشياء المادية، خصائص الأشياء، العلائق بين الأشياء، الأرقام... الخ).

الاستعمال اللاهوتي لكلمة «الله» يتموضع بين الاستعمالين الاسطوري والميتافيزيقي، فنحن لا نجد هنا معنى مميزا بل نجد معنى يتأرجح بين هذين الاستعمالين. هناك علماء لاهوتيون متعددون يضفون على هذه الكلمة مفهوما امبيريقيا (أي أسطوريا). في هذا السياق، ليست هناك قضايا زائفة، لكن هذا التفسير للقضايا اللاهوتية يجعلها قضايا امبيريقية، الأمر الذي يجعلها بدوره موضوعا لأحكام العلم الامبيريقي.

بعض آخر من اللاهوتيين يستعملون كلمة «الله» استعمالا ميتافيزيقيا صرفا، في حين أن بعضا منهم لا يتحدث بأي طريقة محددة، إما لأنهم ينحون حينا الى استعمال لغوي وحينا آخر الى استعمال لغوي مغاير، أو لأنهم يعبرون

عن أنفسهم باستعمال غير قابل للتصنيف لأنه يتذبذب بين هذا وذاك.

على نحو مشابه للكلمتين «مبدأ» و«الله»، تخلو معظم الكلمات الميتافيزيقية من أي معنى، فهكذا هو شأن الكلمات: «الفكرة»، «المطلق»، «اللامشروط»، «اللامتناهي»، «وجود الوجود»، «اللاوجود»، «الشيء في ذاته»، «الشيء في ــ ومن أجل ذاته»، «الروح الموضوعية»، «الجوهر»، «الوجود في ذاته»، «الوجود في ــ ومن أجل ذاته»، «الانبثاق»، «التحقق»، «الافصاح»، «الأنا»، «اللاأنا»،... الخ. إن مثل هذه الكلمات كمثل كلمة «تيفي» ــ مثالنا المصطنع السابق. يخبرنا الميتافيزيقي أن شروط الصدق الامبيريقية غير قابلة للتحديد. فإن أضاف أنه ــ على ذلك ــ يعني شيئا بعينه، فسنعرف أن اضافته هذه مجرد اشارة الى للمشاعر والصور الذهنية التي تثيرها تلك الكلمات في نفسه والتي تفشل في أن تهب لها أي معنى. إن قضايا الميتافيزيقا المزعومة التي تتضمن مثل هذه الكلمات والتي تخلو من أي معنى ولا تقرر أي شيء عبارة عن قضايا زائفة. أما أمر تفسير أصولها التاريخية فسنبحث فيه فيما بعد.

* * *

4. مغزى الجملة:

لقد اقتصر نقاشنا حتى الآن على الجمل الزائفة التي تتضمن كلمات خالية من المعنى. بيد أن هناك نوعا ثانيا من القضايا الزائفة وأعني بها تلك التي تتكون من كلمات ذات معنى موضوعة بطريقة تفضي الى قضايا تخلو من أي معنى. إن نحو اللغة يحدد أي تركيبات كلامية يصح اشتقاقها وأيها

لا يصح. غير أن نحو اللغات الطبيعية لا يستأصل التركيبات الكلامية الخالية من المعنى في كل الحالات. اعتبر ــ كمثال ــ المتتابعات الكلامية التالية:

1) «قيصر (يكون) و».

2) «قيصر عدد أولي».

المتتابعة الكلامية الأولى مشكلة بطريقة تخترق قواعد النحو، فتلك القواعد تشترط أن يرد في الموضع الثالث اسم بأداة تعريف أو صفة (أي محمول) لا أن ترد أداة وصل. المتتابعة الكلامية «قيصر (يكون) جنرال (جنرالا)» ــ على سبيل المثال ــ مشكلة حسب قواعد النحو، كما تعتبر متتابعة أصيلة وذات معنى. المتتابعة الثانية مشكّلة على النحو نفسه لكنها تخلو من أي معنى، فعبارة «عدد أولي» تحمل على الأرقام ولا تحمل ــ لا سلبا ولا ايجابا ــ على الأشخاص. ولأن هذه المتتابعة تشبه الجملة ولكنها ليست بجملة ولا تقرر شيئا ولا تعبر عن قضية صادقة أو باطلة، فإننا نسميها «قضية زائفة». إن عدم اختراق قواعد النحو يستدرج المرء لأول وهلة الى الاعتقاد الخاطىء بأنه يتعامل هنا مع جملة وإن كانت باطلة. غير أن «أ عدد أولي» تعتبر باطلة إذا وفقط إذا كانت (أ) قابلة للقسمة على رقم يختلف عن (2) وعن الرقم واحد، ومن البين أن استعاضة «قيصر» عن (2) هنا ليست مشروعة. لقد اخترت هذا المثال لأنه يوضح الحالات التي يسهل فيها اكتشاف الخلو من المعنى. على ذلك، فإنه لا تسهل ملاحظة كيف أن الكثير من قضايا الميتافيزيقا مجرد قضايا زائفة. إن كون اللغات الطبيعية تسمح بصياغة متتابعات كلامية تخلو من أي معنى دون أن تخترق قواعد النحو

يشير الى أن النحو يعتبر — من وجهة نظر المنطق — غير ملائم. فلو كانت قواعد النحو تتطابق بدقة مع قواعد المنطق، ولو كان بمقدورها لا أن تميّز فحسب بين المقولات الكلامية (كالاسماء والصفات والافعال وأدوات الوصل) بل وأن تحدث تمييزات لا غنى عنها منطقيا بين هذه المقولات، لما تسنت صياغة أي قضايا زائفة. وعلى سبيل المثال، لو كانت الأسماء مصنفة الى أنواع متعددة من الكلمات — حسب إشارتها الى خصائص الأشياء المادية أو الى خصائص الأرقام أو ما شابه ذلك — لانتمت الكلمتان «جنرال» و «عدد أولي» الى مقولات كلامية مختلفة نحويا، ولأصبحت المتتابعة الكلامية رقم (2) تتضمن نفس القدر من الهراء المتضمن في المتتابعة الكلامية الأولى. في لغة تبنى على أساس سليم تصبح كل المتتابعات الكلامية الخالية من المعنى من نوع المثال رقم (1)، كما تكفل الاعتبارات المنطقية إمكانية الخلاص منها. بكلمات أخرى، فإن تجنب الهراء لن يتطلب الاهتمام بمعاني المفردات الى جانب الاهتمام بنمطها النحوي (أي مقولتها النحوية مثل: شيء، خاصية أشياء، علاقة بين الأشياء، عدد، خاصية أعداد، علاقة بين الأعداد،... الخ). هذا يستلزم أنه لو كان مذهبنا مبررا لاستحال التعبير عن الميتافيزيقا بلغة منطقية وذاك هو المغزى الفلسفي العميق للمهمة التي تشغل بال المناطقة في الوقت الراهن والمتعلقة باصطناع نحو منطقي.

* * *

5. القضايا الميتافيزيقية الزائفة:

دعونا الآن نعتبر امثلة للقضايا الميتافيزيقية الزائفة من النوع الذي

يتضح فيه خرق قواعد النحو المنطقي رغم اتساقه مع النحو التقليدي. سوف نختار بعض الجمل من تلك المدرسة الميتافيزيقية التي تؤثر في الوقت الحاضر أبلغ تأثير في ألمانيا(*).

«ما يتعين بحثه هو الوجود وحده ولاشيء سواه...

ولكن ماذا عن هذا اللاشيء... هل يرجع وجوده الى وجود الـ«أي النفي»؟ أم أن وجود الـ«لا».

هو الذي يرجع الى وجود اللاشيء... إني أقرر أن للاشيء أسبقية على الـ«لا» وعلى النفي... أين ننشر اللاشيء، وكيف يتسنى لنا ايجاده؟... نحن نعرف اللاشيء... القلق يميط اللثام عنه... ما كنا قلقين عليه وبسببه كان «حقيقة» لاشيء. حقا إن اللاشيء نفسه — بوصفه كذلك — كان حاضرا... ماذا عن هذا اللاشيء؟ إن اللاشيء نفسه لا يتشيأ».

نطرح الجدول التالي لتبيان كيف أن إمكانية صياغة القضايا الزائفة ترجع الى وجود خلل منطقي في اللغة:

(*) الاقتباسات التالية مأخوذة من كتاب «هيدجر» Wat Ist Mctaphysik(1929). لقد كان بمقدورنا اختيار أي فقرات أخرى من كتابات ميتافيزيقي الحاضر والماضي على حد سواء، رغم أن الفقرات التي اخترناها توضح مذهبنا أوضح تمثيل.

(I) جمل ذات معنى من اللغة العادية	II الانتقال من المعنى إلى اللامعنى في اللغة العادية	(III) لغة صحيحة منطقياً
(ا) ماذا يوجد في الخارج ؟	(ا) ماذا يوجد في الخارج ؟	(ا) هناك لا شيء (لا يوجد
خـا (؟)	خـا (؟)	أي شيء) في الخارج
مطر في الخارج	لاشيء في الخارج	ن -(| X). Ou(X) - ن
خـا (م)	خـا (لا)	ن (هناك س) . خا (س)
(ب) ماذا عن هذه المطر ؟ (أي ماذا تفعل	(ب) «ماذا عن هذا اللاشيء ؟»	(4) ليست هناك صيغة
المطر أو ماذا يمكن أن يقال عنها ؟)	(لا) ؟	من هذا القبيل يمكن تركيبها
(1) نحن نعرف المطر	(ا) «نحن ننشر اللاشيء»	
ن (م)	«نحن نجد اللاشيء»	
	«نحن نعرف اللاشيء»	
	ن (لا)	
(2) المطر تمطر	(2) «اللاشيء لا يتشيأ»	
م (م)	لا (لا)	
	(3) «اللاشيء يوجد فقط لأن . . . »	
	يو (لا) . . .	

تعتبر جمل الخانة الأولى (I) صحيحة على المستويين النحوي والمنطقي، كما يعتبر وضع جمل الخانة الثانية ـ باستثناء (ب 3) ـ مشابه تماماً من الناحية النحوية لوضع جمل الخانة الأولى. صيغة الجملة (II أ) ـ بوصفها سؤالاً وجواباً ـ لا تستوفي شروط اللغة المنطقية الصحيحة. على ذلك فإنها ذات معنى لاسيما وأنه بالامكان ترجمتها إلى لغة صحيحة، وهذا ما توضحه الصيغة (III أ) التي تقرر المعنى نفسه. ولأن صيغة الجملة (أ) (II تستدرجنا ـ عبر عمليات نحوية صحيحة ـ إلى صيغ الجملة (II ب) الخالية من المعنى والمأخوذة من الاقتباس سالف الذكر، فإنها تعتبر صيغة غير مرغوب فيها. إن مثل هذه الصيغ غير قابلة للاشتقاق في لغة الخانة الثالثة الصحيحة. رغم ذلك، فإن عدم صحتها النحوية لا تتضح في الوهلة الأولى، فالمرء يخدع بسهولة بتناظرها مع جمل (I ب) ذات المعنى. لهذا السبب، فإن الخطأ المشار إليه هنا في لغتنا يكمن في كونها تسمح ـ على خلاف اللغة المنطقية الصحيحة ـ بنفس الصيغة النحوية في المتتابعات الكلامية ذات المعنى والخالية من المعنى على حد سواء. لقد أضفنا لكل جملة كلامية صيغة مقابلة شكلت برموز المنطق الرمزي لكي تسهل ملاحظة التناظر غير المرغوب فيه القائم بين (I ع) و (II ب)، وبذا تتضح أصول تركيبات (II ب) الخالية من أي معنى. بفحص أدق لقضايا (II ب) الزائفة يتبين لنا وجود بعض الاختلافات. إن تركيب الجملة (1) مبني ببساطة على خطأ استعمال كلمة «لاشيء» بوصفها إسماً، فنحن نعتاد على استعمالها في لغتنا بهذه الطريقة حين نود تركيب جملة جزئية سالفة (أنظر (II أ). في مقابل ذلك، تناط هذه المهمة لا باسم بعينه

بل بصيغة منطقية بعينها (أنظر III أ) جمل (II ب[2]) تضيف شيئاً جديداً ألا وهو اصطناع الكلمة «يتشيأ» الخالية من المعنى. لذا فإن هذه الجملة تعتبر خالية من المعنى لسببين. لقد أشرنا سلفاً إلى أن كلمات الميتافيزيقا الخالية من معنى تدين في أصولها إلى سلب كلمة ذات معنى من معناها عبر استعمالها المجازي في الميتافيزيقا. بيد أننا نواجه هنا حالة من تلك الحالات النادرة التي تطرح فيها كلمة جديدة لم يسبق لها الاستحواذ على معنى. يتعين على نحو مشابه رفض الجملة (II ب[3]) لسببين. فهي من جهة ترتكب خطأ استعمال كلمة «لا شيء» بوصفها إسماً، شأنها في ذلك شأن الجمل السابقة، ومن جهة أخرى فإنها تتضمن تناقضاً. فحتى على افتراض جواز طرح كلمة «لا شيء» بوصفها إسماً أو وصفاً لشيء، فإن وجود هذا الشيء سيظل بالتعريف مرفوضاً، في حين أن الجملة (3) تؤكد وجوده. إذن تعتبر هذه الجملة متناقضة (ومن ثم لا معقولة) حتى إن لم تكن أساساً خالية من المعنى.

في ضوء هذه الأخطاء المنطقية الجسيمة، قد يفترض المرء احتمال أن يكون لكلمة «لا شيء» في السياق الذي يعني به «هيدجر» معنى يختلف من معناها العادي، وهو افتراض يشهد عليه قول «هيدجر» إن القلق يميط اللثام عن اللاشيء وإن هذا اللاشيء حاضر في القلق يبدو أن كلمة «لاشيء» تشير الى وضع عاطفي قد يكون ذا صبغة دينية أو أي صبغة أخرى قد يتسم بها مثل هذا الوضع. إن كان الأمر على هذه الشاكلة فإن جمل (II ب) لا ترتكب الأخطاء المنطقية التي أتينا على ذكرها.

غير أن الجملة الأولى الواردة في بداية الاقتباس تبرهن على عدم ملاءمة

هذا التأويل. الكلمة «وحده» والتعبير «ولاشيء سواه» يبينان أن كلمة «لاشيء» تستعمل هنا بمعناها العادي أي بوصفها حدا منطقيا تناط به مهمة صياغة قضايا جزئية سالبة. لذا فإننا نجد «هيدجر» يتساءل ــ بعد أن يطرح هذه الكلمة ــ «ماذا عن هذا اللاشيء؟».

بيد أن شكوكنا حول إمكانية إساءة فهم ما يعنيه «هيدجر» سرعان ما تتلاشى حين نلاحظ أنه يدرك بوضوح التعارض القائم بين أسئلته وقضاياه وبين المنطق «السؤال والجواب عن اللاشيء لا معقولان في ذاتهما... إن قاعدة التفكير الأساسية التي يحتكم إليها في العادة ــ قانون حظر التناقض (المنطق العام) ــ تقضي على هذا السؤال» سيء حظ المنطق! وعلينا أن نسلبه سلطاته. «إذا دمرت قوة الفهم في مجال الأسئلة المتعلقة باللاشيء والوجود على هذا النحو، فإن من شأن هذا أن يقرر قدر سلطة «المنطق» في الفلسفة. إن فكرة «المنطق» تضمحل تماما في دوامة التساؤل الأكثر عمقا».

ولكن أيغفر العلم الواعي خطايا التساؤل اللامنطقي؟ هناك لهذا السؤال إجابة جاهزة: «إن وعي وسمو العلم المزعومين يصبحان لا معقولين إذا لم يحمل العلم اللاشيء (العدم) محمل الجد».

هكذا نجد شاهدا جيدا على مذهبنا: إن الميتافيزيقي نفسه يقرر أن اسئلته وإجاباته لا تتسق مع المنطق وطريقة التفكير العلمي.

يتعين أن يكون الاختلاف بين مذهبنا ومذهب خصوم الميتافيزيقا الأوائل واضحا الآن. نحن لا نعتبر الميتافيزيقا «محض خيال» أو «قصصا خيالية»، فعبارات مثل هذه القصص لا تتعارض مع المنطق بل تتعارض

فحسب مع الخبرة. إن قضاياها ذات معنى رغم أنها قضايا باطلة. غير أن الميتافيزيقا ليست «خرافة»، فللمرء أن يعتقد في قضايا صادقة وله أن يعتقد في قضايا باطلة، ولكن ليس بمقدوره الاعتقاد في قضايا تخلو من أي معنى. إن قضايا الميتافيزيقا غير مقبولة حتى بوصفها «افتراضات عاملة»، ذلك لأنه ينبغي أن تمتلك الفروض القدرة على الدخول في علائق اشتقاقية مع القضايا الامبيريقية (صادقة كانت أو كاذبة)، وهذا بالضبط ما تعوزه القضايا الزائفة.

أما بخصوص ما يدعى بحدود المعرفة البشرية، فإن هناك محاولة تبذل أحيانا لانقاذ الميتافيزيقا تستند على إثارة الاعتراض التالي: حقا إنه يستحيل على البشر كما يستحيل على أي كائنات متناهية التحقق من مصادقية القضايا الميتافيزيقية، إلا أنه بالامكان اعتبارها فروضا عن الاجابات التي يمكن للقدرات المعرفية الأكثر كمالا (أو الكاملة) ان تطرحها لاسئلتنا، الأمر الذي يستلزم أنها قضايا ذات معنى. للرد على هذا الاعتراض، دعونا نتأمل فيما يلي. إذا استحال تحديد معنى كلمة ما، أو إذا اخترقت متتابعة كلامية قواعد النحو، فإن المرء لم يطرح ــ حين يستعمل تلك الكلمة أو هذه المتتابعة ــ أي سؤال. إن إدراك هذا الأمر لا يتطلب سوى التفكير في الاسئلة التالية: «هل هذه المنضدة «تيفية»؟، «هل الرقم سبعة مقدس؟»، «أي الأرقام أكثر عتمة: الفردية أم الزوجية؟» إن لم يكن ثمة سؤال، فليس بمقدور أحد ــ حتى إن كان كلي العلم ــ أن يعطي إجابة.

قد يقول المعترض بإمكان أن يوصل الينا كائن أسمى معرفة ميتافيزيقية (مثال ما إذا كان العالم المرئي تحققا للروح)، تماما كما أنه بمقدور المبصر أن

يوصل معرفة جديدة للأعمى. هنا يتوجب علينا أن نعني بمعنى عبارة «معرفة جديدة». نستطيع بكل تأكيد أن نتخيل عثورنا على حيوانات تخبرنا عن معنى جديد. لو استطاعت مثل هذه الحيوانات أن تبرهن لنا على نظرية «فرمات» أو أن تخترع آلة فيزيائية جديدة أو أن تكتشف قانوناً طبعياً لم يكن معروفاً، فإن معرفتنا ستزداد بمساعدتها. ذلك لأنه باستطاعتنا التحقق من مثل هذه الأمور بنفس الطريقة التي يستطيع بها الأعمى فهم علم الفيزياء والتحقق منه (ومن ثم فهم الأحكام التي يطلقها المبصرون). غير أن الأمر سوف يختلف تماما فيما لو أخبرتنا هذه الكائنات الافتراضية شيئا لا نستطيع التحقق منه، فلن يكون بمقدورنا فهمه، وفي هذه الحالة لن تكون هناك معرفة قابلة لأن توصل إلينا بل مجرد أصوات لفظية تخلو من أي معنى وإن ارتبطت ببعض الصور الذهنية. هذا يستلزم أن معارفنا قابلة للزيادة الكمية عن طريق كائنات أخرى ـــ بغض النظر ما إذا كانت أكثر أو أقل معرفة منا، أو كانت كلية العلم ـــ لكنها غير قابلة للزيادة بمعلومات تختلف نوعيا عن تلك التي نعرفها. ما لا نعرفه يقينا قد يصبح معروفا لدينا بيقين أكثر عن طريق مساعدة كائنات أخرى، بيد أن ما ليس بمقدورنا فهمه، وما لا يستحوذ بالنسبة لنا على معنى، لا يصبح ذا معنى بمساعدة الآخرين مهما اتسعت مداركهم. لذا فلا الله ولا الشيطان بقادر على أن يعطينا معرفة ميتافيزيقية.

* * *

6. خلو كل الميتافيزيقا من المعنى:

لقد اقتبست كل امثلة القضايا الميتافيزيقية التي قمت بتحليلها من

موضع واحد. غير أن النتائج التي انتهيت إليها تسري ــ بنفس القدر من المشروعية، وفي بعض الأحيان تسري حرفيا ــ على أنساق ميتافيزيقية أخرى. لقد كان «هيدجر» محقا في اقتباسه وموافقته على عبارة «هيجل»: «الوجود المحض واللاشيء (العدم) شيء واحد»، فميتافيزيقا «هيجل» تتسم بنفس الخصائص المنطقية التي يتسم بها هذا النسق الميتافيزيقي المعاصر. ينطبق هذا الأمر على سائر الأنساق الميتافيزيقية رغم أن التعبيرات ونوعية الأخطاء المنطقية المرتكبة فيها تختلف بشكل أو بآخر عن تلك الواردة في الأمثلة التي ناقشناها.

لن يكون من الضروري هنا طرح أمثلة لقضايا ميتافيزيقية بعينها في أنساق مختلفة وتحليلها، بل سنكرس جهدنا لأنواع الأخطاء المتواترة.

لعل غالبية الأخطاء المنطقية المرتكبة في القضايا الزائفة قائمة على الصدع المنطقي المستشري في استعمال كلمة «يكون» في لغتنا (وفي كلمات اللغات الأخرى المشابهة، على الأقل في معظم اللغات الاوروبية).

يكمن الصدع المنطقي الأول في غموض هذه الكلمة، فهي تستعمل أحيانا كأداة وصل بين الموضوع والمحمول (أنا أكون جائعا)، كما تستعمل أحيانا أخرى للاشارة الى الوجود (أنا أكون) إن إغفال الميتافيزيقيين لهذا الغموض يعمق الصدع المنطقي. الخطأ الثاني يكمن في صيغة الفعل بمعناه الثاني (معنى الوجود) حيث يتم اصطناع محمول لا موضع له. لقد عرف منذ عهد بعيد أن الوجود ليس خاصية (انظر دحض «كانت» للبرهان الانطولوجي على وجود الله)، رغم أن التأكيد على هذا الأمر لم يتم إلا عبر

المنطق الحديث حيث طرح رمز للوجود يتسنى تطبيقه على المحاميل ولا يتسنى تطبيقه على الأشياء (مثال ذلك، الجملة (III أ) في الجدول السابق). أما جل الميتافيزيقيين الأوائل، فقد استسلموا لاغراء القضايا الزائفة التي ترد فيها كلمة «يكون» بصيغة الحمل (مثال «أنا أكون» و«الله يكون»).

عند «ديكارت» نجد مثالا واضحا لهذا الخطأ في عبارته «أنا أفكر، إذن أنا أكون». دعونا نغفل هنا الاعتراضات المادية التي أثيرت ضد مقدمة هذا البرهان (أي تلك الاعتراضات ما إذا كانت الجملة «أنا أفكر» تعبر بشكل ملائم عن الوضع المراد الاشارة إليه أو تعبر عن فرض) ونعني عوضا عن ذلك بهاتين الجملتين من وجهة نظر المنطق الشكلي. هنا نلاحظ خطأين جوهريين: يكمن أولهما في النتيجة «أنا أكون». ليس هناك شك في أن الفعل «يكون» قد استعمل في هذا السياق بمعنى الوجود، فأداة الوصل لا تستعمل في غياب المحاميل، وفي الواقع فإن هذه العبارة تفسر دائما على هذا النحو. بيد أن هذا الاستعمال يخرق القاعدة المنطقية سالفة الذكر التي تقرر أن الوجود لا يحمل في غياب المحاميل وأنه لا يحمل على الأسماء (المواضيع، أسماء العلم). القضية الجزئية لا تتخذ صيغة «س يوجد» (كما في «أنا أكون» التي تعني «أنا موجود») بل تتخذ الصيغة «هناك شيء من النوع كذا». أما الخطأ الثاني فيتعين في النقلة من «أنا أفكر» الى «أنا موجود». إن اشتقاق جملة جزئية من الجملة «فء» (ء يتصف بالخصيصة ف) يتطلب ألا تقرر الجملة الجزئية سوى وجود تلك الخصيصة، وعلى وجه الخصوص فإنه فليس بمقدورها تقرير وجود الموضوع (ع) الوارد ذكره في المقدمة. إن المرء لا يستطيع استنباط

«أنا موجود» من «أنا أوربي»، فكل ما يستطيع استباطه منها هو «هناك أوربي موجود». وعلى نحو مشابه، فإن «أنا أفكر» لا تستلزم «أنا موجود» بل تستلزم فحسب «يوجد شيء يفكر».

إن كون لغاتنا تعبر عن الوجود بفعل («يكون» أو «يوجد») ليس في حد ذاته خطأ منطقيا رغم أنه يعتبر خطرا وغير ملائم، فالصيغة الفعلية تضللنا وتجعلنا نعتقد أن الوجود محمول، وهذا يقودنا الى هذا النوع من التعبير الخاطىء منطقيا والخالي من أي معنى والذي ناقشناه لتونا. وعلى نحو مماثل، انبثقت أصول صيغ «الوجود» و«اللاوجود» ــ التي لعبت منذ عهد بعيد دورا حاسما في الميتافيزيقا ــ من المصادر نفسها. في لغة صحيحة على المستوى المنطقي لا يتسنى حتى تركيب مثل هذه الصيغ. يبدو أن الصيغ: «ens» و«Das Seinds» قد طرحت في اللغتين اللاتينية والألمانية ــ تحت تأثير النموذج اليوناني ــ كي تستعمل خاصة من قبل الميتافيزيقيين، وهكذا تفاقمت اللغة منطقيا رغم أنه اعتقد أن هذه الاضافة قد أحدثت تطورا.

هناك خرق لنحو المنطق من نوع آخر يسمى بخلط أنماط المفاهيم. ففي حين أن الأخطاء السالفة تكمن في الاستعمال الحملي لرمز لا يحمل المعنى الحملي، نجد أن هذا الخرق يستعمل المحمول بوصفه محمولا ولكنه محمول من نمط مختلف، الأمر الذي يعد انتهاكا لقواعد ما يسمى بنظرية الأنماط. الجملة «قيصر عدد أولي» تعتبر مثالا مصطنعا لهذا الانتهاك. إن أسماء العلم وأسماء الأعداد تنتمي الى أنماط منطقية مختلفة، وهذا هو شأن محاميل الأشخاص (مثل «جنرال») ومحاميل الأرقام (مثل «عدد أولي»). إن الخطأ

المتعلق بخلط أنماط المفاهيم ـــ على خلاف ذلك المتعلق باستعمال الفعل «يكون» الذي سبق نقاشه ـــ لا يرتكب فحسب في الميتافيزيقا بل وغالبا ما يرتكب في لغة التحادث العادية، لكنه نادرا ما يفضي في هذا السياق الأخير الى هراء، فالغموض هنا من النوع الذي يسهل الخلاص منه.

أمثلة: 1) «هذه المنضدة أكبر من تلك».

2) «ارتفاع هذه المنضدة أكبر من ارتفاع تلك».

هنا تستعمل العبارة «أكبر من» في (1) لتشير الى علاقة قائمة بين الأشياء، وفي (2) لتشير الى علاقة بين الأرقام، وبذا فإنها تستعمل للاشارة الى مقولتين نحويتين متميزتين. الخطأ هنا ليس مهما، فالخلاص منه ممكن بكتابة «أكبر من (1)» و«أكبر من (2)»، بحيث تعرّف «أكبر من (1)» باللجوء الى تعريف «أكبر من (2)»، وذلك بتقرير أن صيغة الجملة الأولى ترادف صيغة الجملة الثانية (وهكذا بالنسبة للحالات المماثلة).

ولأن الخلط بين المفاهيم لا يحدث أي ضرر في لغة التحادث، اعتاد الفلاسفة على إغفاله كلية. صحيح أن هذا الاغفال يعد ملائما بالنسبة للاستعمال العادي للغة، إلا أن مترتباته في الميتافيزيقا تعتبر سيئة.

هنا يفضي التعود الذي تستدرجنا إليه اللغة اليومية الى خلط بين الأنماط التي تستحيل ترجمتها ـــ على خلاف أنماط تلك اللغة ـــ الى صياغة منطقية صحيحة. نحن نصادف أعدادا هائلة من مثل هذه القضايا الزائفة في كتابات «هيجل» و«هيدجر» على سبيل المثال. لقد تبنى «هيدجر» خصوصيات متعددة من التعبيرات الهيجلية مصاحبة بأخطائها المنطقية (نجد

ـــ كمثال لذلك ـــ أن المحاميل التي يتعين تطبيقها على أشياء من نوع بعينه تطبق على محاميل هذه الأشياء أو على «الوجود» أو «الكينونة» أو على العلاقات بين تلك الأشياء).

إن اكتشافنا لقضايا ميتافيزيقية كثيرة تخلو من أي معنى يثير السؤال ما إذا كان هناك موضع للقضايا ذات المعنى في الميتافيزيقا. يظل باقيا بعد استئصال تلك القضايا الخالية من أي معنى. الواقع إن النتائج التي خلصنا اليها حتى الآن تؤيد وجهة النظر القائلة بوجود عدة مخاطر تؤدي الى الوقوع في الهراء، وبضرورة أن يعمل كل مشتغل بالميتافيزيقا على تجنب هذه الفخاخ. فضلا عن ذلك، فإن القضايا ذات المعنى غير ممكنة في الميتافيزيقا، وهذا أمر تستلزمه المهمة التي أناطت بها الميتافيزيقا نفسها، وأعني بها مهمة اكتشاف وصياغة نوع من المعرفة يستحيل على العلم الامبيريقي التحصل عليها.

لقد أوضحنا سلفا كيف أن معنى القضية يكمن في منهج التحقق منها، فالقضية لا تقرر سوى ما يمكن التحقق منه بالنسبة إليها. لهذا السبب، فإنه لا يتسنى استعمالها إلا لتقرير قضية امبيريقية، وكل ما يكمن ـــ من حيث المبدأ ـــ خلف نطاق الخبرة المحتملة غير قابل لأن يقال أو يفكر فيه أو يسأل عنه.

تصنف القضايا ذات المعنى الى الأنواع التالية. هناك أولا تلك القضايا التي يرجع صدقها الى أشكالها فحسب («التحصيلات الحاصلة» عند فتجنشتين» التي تشبه الى حد كبير «الأحكام التحليلية» عند «كانت»). مثل هذه القضايا لا تقرر أي شيء عن الواقع. كل صيغ الرياضة والمنطق تعتبر

من هذا النوع. هذه القضايا ليست في ذاتها قضايا واقعية رغم أنها توظَّف في عملية تحويل القضايا الواقعية. هناك ثانيا «المتناقضات»، وهي عبارة عن سلب قضايا النوع الأول. هذه القضايا تتناقض مع نفسها، ولذا فإن بطلانها يرجع فحسب الى أشكالها. أما بخصوص سائر القضايا، فإن البث في أمر صدقها وبطلانها رهن بالجمل البروتوكولية، وهذا ما يجعلها قضايا امبيريقية تنتمي الى مجال العلم الامبيريقي. أي قضية يود المرء تشكيلها لا تنتمي الى إحدى هذه المقولات الثلاث ستكون بالضرورة خالية من المعنى. ولأن الميتافيزيقا لا ترغب في تقرير قضايا تحليلية ولا ترغب في الانتماء الى مجال العلم الامبيريقي، فإنها تجد نفسها مرغمة إما على استعمال كلمات خالية من المعنى لأنها تفتقد لمعيار التحقق من معانيها، أو على تجميع كلمات ذات معنى بطريقة لا تفضي الى قضايا تحليلية (أو متناقضة) ولا تفضي الى قضايا امبيريقية. في الحالين، القضايا الزائفة هو نتاج الميتافيزيقا المحتوم.

التحليل المنطقي اذن يقودنا الى الحكم النهائي القائل بأن أي معرفة مزعومة تتظاهر بالدراية بما يكمن خلف الخبرة مجرد هراء. إن هذا الحكم يسري على أي ميتافيزيقا تخيلية، وأي معرفة عن طريق التفكير أو الحدس المحض تدعى القدرة على الاستغناء عن الخبرة. غير أن هذا الحكم يسري أيضا على ذلك النوع من الميتافيزيقا الذي يبدأ من الخبرة ولكنه يرغب في الحصول على معرفة تتجاوزها عن طريق استدلالات خاصة (مثال ذلك، مبدأ الحيوية الجديدة القائل بحضور «التحقق» المباشر في العمليات العضوية الذي تفترض استحالة فهمه باللجوء الى علم الفيزياء ــ السؤال المتعلق «بجوهر

للعلية» يتجاوز تقرير تواترات بعينها ـــ الحديث عن «الشيء في ذاته»). فضلا عن ذلك، فإن هذا الحكم يسري على كل فلسفة المعايير أو فلسفة القيم، وعلى أي علم للاخلاق أو الجمال، فالمشروعية الموضوعية المتعلقة بالقيمة والمعيار ـــ حتى من وجهة نظر فلاسفة القيمة ـــ غير قابلة للتحقق أو الاشتقاق من قضايا امبيريقية، ولذا فإنه يستحيل التعبير عنها بجمل ذات معنى. بكلمات أخرى، إما أن هناك إشارة للمعايير الامبيريقية الخاصة باستعمال «الخير» و«الجميل» وكل المحاميل المستعملة في العلوم المعيارية، أو أنه ليست هناك إشارة من هذا القبيل. في الحالة الأولى، تصبح القضية المتضمنة لمثل هذه المحاميل حكما واقعيا لا حكما قيميا، وفي الثانية تصبح قضية زائفة. لهذا السبب، يستحيل كلية تشكيل قضية تعبر عن حكم قيمي.

وأخيرا، فإن ذلك الحكم النهائي يسري أيضا على تلك النزعات الميتافيزيقية التي تدعى (خطأً) بالنزعات المعرفية، وأعني بها الواقعية (في الجانب الذي تزعم فيه أنها تقرر أكثر مما تقرره الحقيقة الامبيريقية القائلة إن تتابع الأحداث يستعرض تواترا بعينه يمكّن من تطبيق المنهج الاستقرائي)، وخصوم الواقعية: المثالية الذاتية، السولوبوسية (الواحدية)، الظاهراتية، والوضعية (بمعناها المبكر).

ماذا يبقى إذن للفلسفة إذا كانت كل القضايا القادرة على تقرير أي شيء ذي طبيعة امبيريقية تنتمي الى العلم الواقعي؟ إن ما يبقى ليس قضايا ولا نظرية ولا نسقا بل منهج، إنه منهج التحليل المنطقي. لقد بين النقاش السابق التطبيق السلبي لهذا المنهج. في هذا السياق يوظّف هذا المنهج

لاستئصال الكلمات والقضايا الزائفة الخالية من أي معنى. أما في تطبيقه الايجابي، فإنه يوظّف في توضيح القضايا والمفاهيم ذات المعنى، أي في وضع الأسس المنطقية للعلم الواقعي وللرياضيات. في الوضع التاريخي الراهن، يعتبر الجانب السلبي ضروريا ومهما. على ذلك، فإن التطبيق الايجابي ـــ حتى بالنسبة للممارسات الحالية ـــ يعتبر أكثر ثراء رغم أنه ليس بمقدورنا نقاشه بتفصيل أكثر هنا. إن مهمة التحليل المنطقي المشار إليها والمتعلقة ببحث الأسس المنطقية هو المقصود «بالفلسفة العلمية» التي تقابل الميتافيزيقا.

أما بخصوص السؤال المتعلق بالصبغة المنطقية للقضايا التي تحصل عليها نتيجة للتحليل المنطقي (كتلك التي نجدها في هذا المقال وفي مقالات منطقية أخرى) فليس بوسعنا الاجابة عنه إلا بشكل مؤقت. إن هذه القضايا تعتبر جزئيا تحليلية وجزئيا امبيريقية، وهذه القضايا عن قضايا وعن أجزاء قضايا تنتمي جزئيا لما بعد المنطق المحض (مثال ذلك، «المتتابعة المكونة من الرمز الوجودي ومن اسم ليست قضية») كما تنتمي جزئيا الى ما بعد المنطق الوصفي (مثال «المتتابعة الكلامية الموجودة في الموضع كذا في الكتاب كذا تخلو من أي معنى»). سوف نناقش ما بعد المنطق في موضع آخر حيث سنبين أن ما بعد المنطق الذي يتحدث عن جمل لغة بعينها يمكن أن يصاغ في تلك اللغة نفسها.

* * *

7. الميتافيزيقا بوصفها تعبيرا عن نزوع تجاه الحياة:

من شأن زعمنا القائل بأن قضايا الميتافيزيقا تخلو من أي معنى وأنها

لا تقرر أي شيء أن يترك أولئك الذين يشاركوننا الاعتقاد في النتائج التي توصلنا اليها وفي أنفسهم شيء من الشعور المؤلم بالغربة، إذ كيف يتسنى لنا تفسير أن كثيرا من الرجال في كل العصور والأمم ــ بما يمتلكه بعض منهم من عقول جبارة ــ قد بذلوا كل هذه الطاقات بحماس عاطفي متأجج في الميتافيزيقا إن كانت لا تشمل سوى كلمات اصطف بعضها الى جوار بعض بشكل لا معنى له؟ وكيف نفسر هذا التأثير البالغ الذي أحدثته الميتافيزيقا في قرائها إن كانت لا تحوي حتى الأخطاء بل لا تحوي شيئا على الاطلاق؟ إن لهذه الشكوك ما يبررها لاسيما وأن لها محتوى وإن لم يكن محتوى نظريا. إن قضايا الميتافيزيقا (الزائفة) لا تهدف الى وصف الأوضاع الممكنة أو القائمة (وإلا أصبحت قضايا صادقة) ولا تهدف الى وصف أوضاع غير قائمة (وإلا أصبحت قضايا باطلة) بل تهدف الى التعبير عن نزوع عام نحو الحياة.

قد يكون لنا أن نفترض أن الميتافيزيقا نشأت من الأسطورة. إن الطفل يغضب على «المنضدة الشريرة» التي سببت له الألم، والرجل البدائي يحاول أن يهدأ من روع شيطان الزلازل الذي يهدده وأن يعبد شاكرا ألوهية المطر الخصبة. هنا نواجه تشخيصات بشرية للظواهر الطبيعية التي تعتبر شبه الشعري عن علاقة البشر العاطفية ببيئتهم. لقد سُلّم إرث التراث الاسطوري من جهة الى الشعر ــ الذي ينتج ويعمق بشكل مقصود آثار الاسطورة في الحياة ــ وسُلّم من جهة أخرى الى اللاهوت ــ الذي طور الأسطورة حتى أضحت نسقا. ما هو اذن الدور التاريخي الذي تقوم به الميتافيزيقا؟

قد يكون لنا أن نعتبرها بديلا للاهوت على المستوى التنظيمي والذهني للتفكير. لقد استعيض هنا عن المصادر الترانسداتيلية (المتجاوزة) المزعومة لمعرفة اللاهوت يفترض أن يكون متجاوزه امبريقيا (ترانس، امبيريقية). بيد أننا نجد ـــ إذا ما امعنا النظر ـــ أن نفس محتوى الاسطورة ما زال باقيا خلف الأزارات المختلفة التي ترتديها الميتافيزيقا، فالميتافيزيقا تنشأ من الحاجة الى التعبير عن نزوع المرء اتجاه الحياة بما يتضمنه هذا النزوع من ردود فعل عاطفية وإرادية لبيئته ولمجتمعه، للمهام التي يكرس لها نفسه ولسوء الحظ الذي يطارده. إن هذا النزوع يحقق نفسه ـــ بشكل لاواع بوصفه قاعدة ـــ في كل ما يفعله أو يقوله المرء، بل إنه يؤثر حتى في التعبيرات التي ترتسم على وجهه وعلى الطريقة التي يمشي بها. كثير من الناس يشعرون الآن برغبة في خلق تعبير خاص عن هذا النزوع يتجاوز التحققات التي ذكرناها من شأنه أن يجعلها أكثر عينية. فإن كانت لديهم الموهبة الفنية أصبح بمقدورهم التعبير عن أنفسهم بانتاج أعمال فنية. لقد أوضح كثير من الكتاب الطريقة التي تتعين بها تحققات نزوعهم عبر نمط العمل الفني (مثال «ولتي» وتلاميذه) [عادة ما يستعمل في هذا السياق التعبير «Weltanchauung»، لكنني أفضل تجنب هذا التعبير لغموضه الذي يجعل الفروق بين النزوع والنظرية غير واضحة، وهي فروق تعد جوهرية بالنسبة لتحليلنا] الأمر المهم بالنسبة لنا هو كون الفن أداة ملائمة وكون الميتافيزيقا أداة غير ملائمة للتعبير عن هذا النزوع. وبالطبع، ليست هناك حاجة للاعتراض على استعمال المرء لأداة التعبير التي يفضلها، لكن ما نجده في الميتافيزيقا هو أنها تتظاهر ـــ عبر شكل

نتاجها بكونها شيئا لا تكونه. إن الشكل المعني هنا هو نسق من القضايا تبدو أنها تتعلق ببعضها تعلق المقدمات بالنتائج، أي أنها تتخذ شكل النظرية. هكذا ينشأ وهم وجود محتوى نظري رغم عدم وجود مثل هذا المحتوى. إن الميتافيزيقي ــ فضلا عن القارىء ــ يعاني من وهم الاعتقاد في أن الميتافيزيقا تقول شيئا وتصف أوضاعا وفي أنه يسافر في منطقة يصح فيها البحث عما هو صادق وباطل. غير أنه ــ في الواقع ــ لا يقرر أي شيء بل يعبر عن شيء شأنه في ذلك كشأن الفنان. إن كون الميتافيزيقي يضلل نفسه على هذا النحو لا يرجع الى كونه يختار اللغة بوصفها وسيلة للتعبير ويختار القضايا التقريرية بوصفها الشكل الذي يعبر به، فالشعراء الغنائيون يفعلون الشيء نفسه دون أن يذعنوا لتضليل الذات. غير أن الميتافيزيقي يعزز قضاياه بالبراهين، فهو يوافق على محتوى هذه القضايا ويجادل ضد الميتافيزيقيين ذوي النزعات المخالفة بمحاولة دحض مزاعمهم في أبحاثه. في المقابل، لا يحاول الشاعر الغنائي في شعره دحض قضايا قصائد الشعراء الغنائيين الآخرين، فهو يدرك تماما أنه يخوض في مجال الفنون لا مجال النظريات.

لعل الموسيقى هي أنقى أداة للتعبير عن هذا النزوع الأساسي، فهي تتحرر تماما من أي إشارة الى الأشياء. إن الشعور المتجانس أو النزوع الذي يحاول الميتافيزيقي التعبير عنه في نسق واحدي قد عُبر عنه بجلاء في موسيقى «موزارت». ألا يرجع اضطرار الميتافيزيقي لأن يعبر عن نزعته الثنائية تجاه الحياة بأشكال لفظية الى عوزه الى قدرة «بيتهوفن» على التعبير عن هذه النزعة بشكل ملائم! إن الميتافيزيقيين موسيقيون تعوزهم الملكة الموسيقية. إن لديهم

ـــ عوضا عن تلك الملكة ـــ نزوعا نحو العمل في وسط نظري ونحو إقامة علائق بين المفاهيم، وبدلا من أن استغلال هذا النزوع في مجال العلم من جهة وتلبية الحاجة للتعبير من جهة أخرى، يخلط الميتافيزيقي بينهما وينتج بنية لا تحقق للمعرفة شيئا وتحقق للتعبير عن النزوع الأساسي شيئا غير كاف.

إن لزعمنا القائل بأن الميتافيزيقا بديل غير ملائم للفن شاهدا آخر يكمن في استطاعة الميتافيزيقيين أصحاب المواهب الفنية تجنب الوقوع في ذلك الخلط لقد تميز الجزء الغالب من أعمال «نيتشه» بصبغة امبيريقية، فنحن نجد فيه تحليلات تاريخية لظواهر فنية بعينها أو تحليلا نفسيا للاخلاق. أما في الجانب الذي يعبر فيه بقوة ما يعبر به الآخرون عبر الميتافيزيقا وعلم الأخلاق — أي في «هكذا تكلم زرادشت» ـــ فإن «نيتشه» لا يختار الشكل النظري المضلل، بل يختار صراحة الشكل الفني (الشعر).

* * *

ملاحظات للمؤلف (1957)

بالنسبة للقسم 1) «الميتافيزيقا»:

استعمل هذا الحد في هذا المقال ــ كما يستعمل دائما في أوربا ــ ليشير الى مجال المعرفة المزعومة بجوهر الأشياء، تلك المعرفة التي تتجاوز منطقة العلم الاستقرائيُّ المؤسس امبيريقيا. بهذا المعنى، تشمل الميتافيزيقا أنساقا مثل الانساق التي طرحها «فيخته»، «شلنج»، «هيجل»، «برجسون»، و«هيدجر»، لكنها لا تشمل تركيبا أو تعميما لنتائج مختلف العلوم.

بالنسبة للقسم 1) «المعنى»:

نميز في الوقت الراهن بين أنواع متعددة من المعنى، وعلى وجه الخصوص، نميز بين المعنى المعرفي (التحديدي، الاشاري من جهة والمعنى اللامعرفي (التعبيري) للمكونات، مثل المعنى العاطفي والباعثي، من جهة أخرى. في هذا المقابل تفهم كلمة «المعنى» على أساس أنها تشير الى «المعنى المعرفي» حين أقول إن قضايا الميتافيزيقا تخلو من المعنى فإنني أقصد أنها تعوز المعنى المعرفي والمحتوى التقريري. لذا فإنني لا أنكر الحقيقة النفسية الواضحة القائلة بأن القضايا الميتافيزيقية تمتلك معنى تعبيريا، وهذا ما أشرت اليه صراحة في القسم السابع.

للقسم 6) «ما بعد المنطق»

يشير هذا الحد الى نظرية تعبيرات أي لغة، لاسيما علائقها المنطقية. نفرق اليوم بين النحو المنطقي بوصفه نظرية عن العلاقات المنطقية الصرفة

وبين علم الدلالة بوصفه نظرية عن المعنى وشروط الصدق.

للقسم 6) «الواقعية والمثالية».

لقد حاولت أن أوضح في كتابي: "Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit", برلين 1928.

أن الزعم الايجابي (والسلبي) المتعلق بواقعية العالم الخارجي عبارة عن قضية زائفة. أما الطبيعة المشابهة للزعم الانطولوجي المتعلق بواقعية (أو لاواقعية) الأشياء المجردة (مثل الخصائص والعلائق والقضايا) فقد تم نقاشها في:

"Empiricism, Semantics, and Ontology", Revue Intern. de Philos. 4, 1950, 20—40, Reprinted in: Meaning and Necessity, Second edition, Chicago, 1956.

فهرس الكتاب